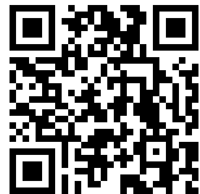
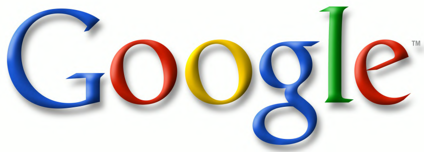








REVUE

AUGUSTINIENNE

II

REVUE

AUGUSTINIENNE

BULLETIN MENSUEL

DES

MAISONS D'ÉTUDES DES AUGUSTINS DE L'ASSOMPTION

TOME II

JANVIER — JUIN 1903



Rédaction
MAISON SAINT-AUGUSTIN
LOUVAIN

Administration
5 — RUE BAYARD — 5
PARIS — 8e

LA FOI ET L'ÉVIDENCE

La foi et l'évidence sont-elles absolument exclusives l'une de l'autre? Peuvent-elles coexister et se concilier entre elles et dans quelle mesure? Question importante, dont un côté seulement sera étudié dans le présent article.

La foi n'est pas une obéissance aveugle. Les hommes exigent parfois de leurs semblables un pareil sacrifice : Dieu ne le fait jamais. Il a trop d'égards pour sa créature, qu'il a formée à son image et à sa ressemblance. Il ne lui demande en aucun cas de renoncer au droit, de manquer au devoir qu'elle a d'agir toujours et uniquement en pleine connaissance de cause.

Le chrétien est toujours, selon le précepte du prince des Apôtres (1), prêt à rendre, à qui le lui demande, un compte raisonné non seulement de son espérance, mais encore de sa foi, qui en est le fondement, *fides sperandarum substantia rerum* (2). Il est fils de la lumière, il aime la lumière; saint Jean ne répète-t-il pas souvent que nous marchons dans la lumière? (3)

Saint Paul définit la foi : *Argumentum non apparentium* (4). Elle est un argument : non seulement elle révèle et fait connaître ce que sans elle nous eussions toujours et irrémédia-

(1) *I Petr.* III, 15.
(2) *Hebr.* XI, 1.
(3) *Joan.* XII, 39; *I Joan.* I, 7; *Apoc.* XVIII, 25; Cf. *Eph.* V, 8-9; *Thess.* V, 5.
(4) *Hebr.* XI, 1.

blement ignoré; mais elle convainc, elle démontre, *arguit*, d'une manière sans doute qui lui est propre, mais tellement péremptoire, qu'il est très raisonnable de croire, bien plus, qu'il est souverainement déraisonnable de ne pas croire ce qu'elle nous propose.

Si nous croyons les vérités révélées, c'est parce qu'il est évident pour nous, par démonstration rationnelle, que Dieu qui nous les révèle, étant là science infinie et la sainteté même, ne peut ni se tromper ni nous tromper; c'est parce qu'il a, comme créateur et souverain Seigneur, le droit absolu d'exiger la pleine adhésion de notre esprit à tous ses enseignements; c'est enfin parce que nous savons par le magistère infaillible de l'Église, par les Écritures et la Tradition — le tout marqué au sceau de Dieu, appuyé sur le miracle, dont seul il peut être l'auteur — que Dieu nous a révélé l'objet de notre foi et l'a imposé à notre croyance.

Voilà comment la foi démontre, convainc, *arguit*. La conviction qu'elle donne est la certitude la plus absolue, la plus éclairée: si vive, si ardente qu'elle soit, elle n'est jamais du fanatisme.

Mais, si son objet repose sur la plus irréfragable autorité, sur un témoignage de la plus radieuse évidence, il est par contre privé lui-même de l'évidence rationnelle. Jamais il ne sera saisi en lui-même; sa vérité intrinsèque n'apparaîtra jamais à la lumière naturelle de la raison : croire et voir sont deux choses contraires qui ne peuvent, par rapport au même objet, coexister dans la même intelligence. La foi est argument par rapport à son objet, puisqu'elle nous donne la conviction certaine de son existence : mais celui-ci reste caché à nos regards : il est essentiellement inapparent, *fides argumentum non apparentium*.

L'objet de notre foi, son objet matériel, en tant qu'il est inévident, *non apparens*, suivant le terme de saint Paul, *non visum*, selon le mot classique de saint Thomas, voilà

ce que je me propose d'étudier. Je le ferai à la lumière de l'Ange de l'école, et surtout de la Constitution *Dei Filius* du Concile du Vatican; on ne saurait trouver ni autorités plus grandes ni sources plus pures.

*
* *

L'objet d'un acte en est aussi habituellement le motif; il agit sur la faculté pour le lui faire produire. Les propriétés des corps agissent sur nos sens pour se faire percevoir; la couleur agit sur notre vue pour y déterminer la sensation de la vision. La vérité dont l'évidence objective frappe notre esprit agit sur lui pour s'en faire accepter. Cette action de l'objet à connaître sur la faculté qui connaît a pour terme immédiat l'espèce impresse, sensible ou spirituelle, suivant qu'elle est reçue dans les sens ou dans l'intelligence. Cette espèce n'est pas la connaissance; mais en mettant l'objet dans la faculté, par sa représentation, elle la provoque à réagir et à former l'espèce expresse, image vivante de l'objet, dans laquelle et par laquelle la faculté le saisit et le connaît.

Dans le mode de connaissance qu'est la science, l'objet agit directement sur l'esprit, le meut, l'excite à le saisir. Il n'est pas, il est vrai, objet matériel et formel au même point de vue; il est objet matériel en tant qu'il est la chose connue; il est objet formel en tant que c'est sa vérité intrinsèque, sa réalité objective, clairement perçue en elle-même, qui détermine la ferme adhésion de l'esprit. Et c'est par là qu'il agit sur l'intelligence, qu'il la meut, en d'autres termes, qu'il est le motif de la certitude; motif formel et spécifique, qui distingue la science proprement dite de tout autre mode de connaissance, de l'opinion par exemple, dans laquelle l'adhésion de l'esprit manque de fermeté et n'exclut pas toute crainte d'erreur. Néanmoins, quoique les points de vue soient différents, c'est le même

objet qui, dans la science, est à la fois objet matériel de la connaissance et objet formel ou motif de la certitude. La lumière qui révèle l'objet à l'esprit, qui y fait adhérer l'intelligence, vient de l'objet et au fond se confond avec lui; c'est sa vérité intrinsèque, son entité même, sa réalité propre, en tant qu'elle est apte à se faire clairement connaître par l'esprit et à déterminer son ferme assentiment.

Il n'en est pas de même pour la foi. Son objet matériel n'est en aucune façon son motif. Si nous le connaissons, si nous y adhérons, ce n'est pas *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam* (1). Notre esprit ne le voit pas dans sa réalité propre, ni même dans une image émanant directement de lui.

L'objet de la foi, c'est Dieu; Dieu est en quelque sorte tout l'objet, l'objet adéquat de la foi. Et l'on peut dire que faire un acte de foi, c'est croire Dieu, *credere Deum* (2). Par la foi, Dieu lui-même est connu; et tous les autres objets atteints par elle ne tombent sous son assentiment qu'autant qu'ils ont quelque rapport avec Dieu, et selon ce rapport seulement : savoir en tant qu'ils viennent de Dieu, ont Dieu pour fin, nous conduisent à lui et reçoivent une participation à sa propre vérité objective. Toute autre vérité, toute assertion, eût-elle Dieu pour objet, si elle n'est pas révélée et par conséquent ne s'appuie pas sur le témoignage de Dieu, ne saurait être matière de foi.

D'ailleurs, la foi a pour but de nous faire adhérer à l'objet même de la science divine, qui n'est autre d'abord que Dieu, la vérité incréée, et secondairement les créatures, mais en ce sens seulement que Dieu, en se connaissant lui-même, connaît tout le reste dans son essence; car tout ce qui existe hors de Dieu a reçu par la création une participation

(1) Const. *Dei Filius*, cap. III, *De Fide*.
(2) 2ª 2ᵃᵉ, q. II, art. 2.

à l'être divin. Ainsi la foi, en nous associant à la connaissance divine, a pour objet principal Dieu lui-même, pour objet secondaire les créatures considérées dans leurs rapports avec Dieu.

Une troisième raison confirme notre enseignement. C'est de lui-même principalement que Dieu, par la révélation, a rendu témoignage : *Ego testimonium perhibeo de meipso* (1) ; et secondairement de tout ce qui le concerne et doit nous aider à atteindre notre béatitude qui n'est autre que lui-même. C'est dans ce sens que saint Thomas dit que la vérité première objective, c'est-à-dire l'être même de Dieu est la raison formelle de l'objet de la foi (2) ; ce que les principaux commentateurs du grand docteur, entre autres Gonet et Billuart, appellent l'*objectum formale quod fidei* (3) ; par la foi nous croyons Dieu, vérité première, et tout le reste au point de vue de Dieu ; tous les autres objets de la foi qui ne sont pas Dieu lui-même, *non cadunt sub assensum fidei, nisi secundum quod ordinem habent ad Deum, et ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum* (4).

Il s'agit ici de la raison formelle objective, d'une formalité dans l'objet matériel lui-même et en faisant partie. Ce n'est pas l'objet formel spécifique, qui se confond avec le motif, savoir la lumière qui rejaillit sur l'objet et le révèle, le montre à l'esprit pour le lui faire connaître et déterminer son adhésion. L'objet formel ainsi considéré, loin d'être motif d'adhésion, laisse ou met l'objet matériel entièrement hors de la portée de l'esprit humain. Loin de contribuer à le lui faire connaître, c'est à cause

(1) *Joan.* XIV, 18.
(2) 2ª 2æ, q. I, art. I et III.
(3) GONET, *Tract.* 10, *de Virtut. Theol. Diss.* I, *De Fide*, nº 4-14 ; BILLUART, *De Fide, Diss.* I, art. I.
(4) 2ª 2æ, *loc. cit.*

de lui que tout objet qui tombe sous l'assentiment de la foi est *non apparens*. inévident, soit absolument, soit relativement. Ce caractère de l'objet tendrait plutôt à le faire rejeter par l'esprit; et, en effet, beaucoup d'intelligences éprouvent des répugnances telles à croire aux vérités révélées qu'elles les déclarent invincibles : la considération de l'autorité de Dieu révélateur, le commandement exprès de la volonté, le secours de la grâce, parviennent seuls à les surmonter efficacement (1).

Enfin, par la foi, nous sommes les disciples de Dieu, *docibiles Dei* (2). Parmi les enseignements de notre auguste Maître, les uns sont absolument hors de la portée de la raison; ils excèdent sa capacité naturelle. Le regard de l'intelligence ne peut en aucune façon s'y fixer, ni les atteindre dans leur réalité objective. La révélation seule est capable de nous les manifester. Nul n'y adhère fermement si ce n'est appuyé sur le témoignage de Dieu; ici-bas nous ne pouvons que les croire, nous ne les saurons, nous ne les verrons qu'au ciel. Ce sont les mystères proprement dits, qui sont nécessairement objet de foi, à l'exclusion de tout autre mode de connaissance certaine.

Nous pouvons comprendre les termes de la proposition qui les exprime, constater négativement qu'ils ne contiennent rien d'impossible ni de contradictoire; mais la chose signifiée par les mots, le mystère lui-même objet de notre foi ne saurait être saisi dans son entité intrinsèque; l'accord positif des termes qui l'énoncent nous échappe nécessairement; nous ne voyons pas que la chose exprimée par les mots existe, ni même qu'elle soit positivement possible.

Les raisons invoquées par les théologiens ne sont pas démonstratives, elles ne donnent pas l'évidence intrinsèque,

(1) Cf. Const. *Dei Filius*, cap. III, *De Fide*.
(2) *Joan*. VI, 45.

elles ne font pas savoir ou voir l'objet. Les preuves dites de raison théologique ne sont, comme dit saint Thomas, que *persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur.* (1)

Le Concile du Vatican nous enseigne que la raison éclairée par la foi, lorsqu'elle fait sur les mystères des investigations attentives, pieuses et réservées, acquiert, avec le secours de Dieu, une certaine intelligence, une intelligence même très fructueuse de ces mystères; elle parvient à en comprendre quelque chose, dans ce sens qu'elle les rapproche des objets qu'elle connaît naturellement et en tire des analogies; elle les rapproche aussi les uns des autres et de la fin dernière de l'homme et elle saisit leur liaison réciproque. Ce n'est là qu'une intelligence tout extérieure: les dehors des mystères seuls nous apparaissent; leur nature intime reste toujours obscure, cachée, couverte d'un voile, enveloppée d'un nuage impénétrable à la raison (2).

Nous pouvons aussi acquérir la certitude que tel mystère a été effectivement révélé par Dieu et qu'il est, par conséquent, infailliblement, nécessairement vrai, digne de recevoir l'adhésion de notre esprit la plus ferme et la plus complète. Mais si grande que soit cette certitude, si supérieure même, au point de vue de la garantie contre l'erreur, à la certitude de l'évidence objective, qui, ne reposant que sur notre raison individuelle, n'est pas plus qu'elle à l'abri de toute erreur, elle ne nous donne pas l'évidence; elle ne nous fait pas voir le mystère dans sa nature intime, dans sa vérité intrinsèque et objective; elle ne porte que sur sa seule existence, et encore ne nous la rend-elle pas évidente en elle-même. Nous admettons le mystère, c'est-à-dire son existence, non pas parce que nous le voyons nous-mêmes,

(1) 2a 2æ, q. 1, art. v. Ad 2.

(2) Const. *Dei Filius.* Cap. iv, *De Fide et Ratione,* et can. 1, tit. iv, *De Fide et Ratione.*

non pas même parce que nous voyons qu'il existe, mais uniquement parce que Dieu nous l'a dit et nous l'a énoncé dans des termes qui nous apprennent sa seule existence sans écarter le voile qui nous en cache la nature.

Et comment acquérons-nous la certitude que tel mystère est révélé de Dieu, par exemple, le mystère de la Sainte Trinité, l'existence d'un seul Dieu en trois personnes réellement distinctes? En dernière analyse, par l'affirmation des hommes auxquels Dieu s'est manifesté directement et immédiatement, par la parole des prophètes et des apôtres choisis par Dieu pour être les organes humains, les intermédiaires de la révélation; comme ils ont parlé ou écrit sous l'inspiration de Dieu, leurs discours ou leurs écrits étaient et sont encore la parole même de Dieu. Dieu en a d'ailleurs rendu témoignage : il a donné à leur enseignement une approbation souverainement authentique, il y a mis sa signature, il l'a marquée d'un sceau qui ne peut être que le sien, l'approbation, la signature, le sceau du miracle; *Domino sermonem confirmante sequentibus signis* (1). Contenue dans l'Écriture Sainte et dans les Divines Traditions, la doctrine révélée nous est enseignée par l'Église. Les arguments des théologiens s'appuient sur ces diverses autorités intermédiaires; mais ils ne prouvent qu'une chose : que la doctrine de la foi est vraiment révélée et doit être crue comme telle; ils peuvent être irréfragables, donner la plus entière certitude; ils ne rendront jamais les mystères évidents.

*
* *

Mais il y a dans la révélation d'autres vérités qui ne sont pas absolument hors de la portée de la raison humaine, des vérités que la raison peut en toute rigueur trouver par ses

(1) *Marc.* XVI, 20. Cf. *Conc. Vat.* Const. *Dei Filius.* Cap. IV, *De Fide,* et *can.* III, tit. III *de Fide,* et *Conc. Trid. Sess. IV de canonicis scripturis.*

seules forces ou du moins comprendre après qu'elles lui ont été révélées; ce sont des vérités intrinséquement naturelles. Néanmoins elles sont contenues dans le dépôt de la révélation.

Pourquoi Dieu les a-t-il révélées? Saint Thomas en donne les raisons suivantes : ou bien ces vérités sont tellement profondes, tellement au-dessus des sens, que l'homme ne peut, dans la pratique, à cause de la faiblesse de son intelligence, les découvrir ou du moins en acquérir par lui-même une connaissance suffisante; ou bien, pour parvenir à les connaître parfaitement, il lui faudrait un long travail d'étude et de raisonnement; et ce travail ne permet pas, même à ceux qui sont capables de le faire, de les connaître assez tôt pour en profiter immédiatement; et beaucoup ne pourront jamais l'accomplir, soit parce que le besoin de se procurer les choses indispensables aux nécessités impérieuses de l'existence, de la vie même corporelle, ne le leur permet pas, soit parce que, peu favorisés des dons de la nature, ils n'ont pas les aptitudes physiques, intellectuelles ou morales requises pour y réussir.

Si ces vérités ne pouvaient être connues que par démonstration rationnelle, personne ne les connaîtrait, sinon après un long temps et un dur labeur; seul, le tout petit nombre y parviendrait; la masse les ignorerait nécessairement. C'est pour les mettre à la portée de tous par une voie facile, sûre et rapide, que Dieu les a révélées (1).

Tant que chacun n'a pas acquis par démonstration la connaissance objectivement évidente de ces vérités, s'il les admet parce qu'elles sont révélées, il y croit vraiment. Pour celui qui ne les connaît et n'y adhère que par la foi, elles sont rigoureusement objet de foi, au même titre que les mystères; et, à vrai dire, si elles ne sont pas des mys-

(1) *Quæst. disput.* XIV, *de Veritate*, art. 10.

tères au sens absolu, elles le sont véritablement pour lui; ce sont des choses cachées à son regard; il ne les sait pas, il les croit.

S'il est parvenu à se les démontrer, à en acquérir la science, à y adhérer à cause de leur vérité intrinsèque clairement perçue par sa raison naturelle, il ne les admet plus seulement à cause de l'autorité de Dieu qui les a révélées, il ne les voit plus seulement dans le miroir de la parole de Dieu, *in speculo* (1); il les voit en elles-mêmes, il les sait.

Saint Paul, parlant de la connaissance imparfaite que nous avons ici-bas par la foi, dit qu'elle sera exclue par la vision que nous aurons dans le ciel (2); il faut en dire autant, toute proportion gardée, de la vision que nous procure ici-bas l'évidence rationnelle. Toute vision exclut la foi. Tel est l'enseignement formel de saint Thomas (3).

Ne pourrait-on pas dire que ces vérités, tout en devenant évidentes, restent un objet de foi, de sorte qu'elles seraient crues et sues tout à la fois, mais sous des aspects différents? Saint Thomas ne se pose pas la question; c'est une bien grande présomption en faveur de la négative. Certains auteurs pourtant sont pour l'affirmative. J'y vois ce grave inconvénient que cette conception favorise l'erreur des ontologistes, d'après lesquels nous avons dès ici-bas la vision claire et immédiate de Dieu. L'un des grands arguments qu'on fait valoir contre eux, c'est que, dans leur système, Dieu, étant vu en lui-même, ne saurait plus être l'objet de la foi.

Or, si la vision d'un objet n'exclut pas la foi sur le même objet, pourquoi ne pas admettre que Dieu et tous ses mystères sont vus et connus avec évidence dès cette vie?

(1) *I Cor.* XII, 12.
(2) *Id.* XIII, 10.
(3) 2ª 2ᵉ, q. 1, art. 5, et *Quæst. disp.* XIV, *De Veritate*, art. 9.

Dès lors, on pourrait avoir la foi en tous les mystères, tout en les connaissant avec évidence; et la connaissance que nous avons, sur cette terre, de Dieu et des choses divines ne différerait plus essentiellement de la vision intuitive. C'est le renversement de toute l'économie de l'ordre surnaturel dans la doctrine catholique.

Cela ne veut pas dire que les vérités révélées qui sont en fait devenues pour certains hommes évidentes par démonstration rationnelle soient devenues aussi par là absolument étrangères à la foi. Sans doute, il n'est plus vrai qu'on croie de foi ces vérités; mais, du moment qu'elles sont révélées, et qu'on le sait, leur certitude subjective dans l'esprit de celui qui les admet participe à la fermeté de la certitude de la foi et reçoit ainsi un degré de force de plus. Toute certitude naturelle de science ou de foi humaine s'appuie sur la raison et l'autorité humaine qui peuvent bien ne pas se tromper, et qui même, dans certaines conditions déterminées, ne peuvent pas se tromper, mais qui ne sont pas absolument à l'abri de l'erreur. Si sûre donc que soit en fait la connaissance naturelle, en droit, elle est toujours sujette à faire fausse route.

Dès lors, si la certitude de la foi vient se surajouter à la certitude de la science, les vérités naturelles, certaines déjà, le deviendront bien davantage. L'esprit, appuyé non seulement sur l'évidence objective, sur la claire vision de l'objet, mais encore sur le témoignage infaillible de la parole de Dieu, adhérera bien plus fortement. Toute crainte d'erreur sera bannie, même celle qui résulte souvent de l'incertitude où l'on est d'avoir fait, de sa puissance native d'arriver au vrai par soi-même, l'usage voulu pour y arriver à coup sûr; incertitude qu'il est très difficile de dissiper si, pour en juger, on n'a d'autre critérium que ses propres lumières, comme le constate l'expérience de chaque jour. Que de fois, en effet, ne prend-on pas pour l'évidence une

simple apparence, une apparence illusoire! Nous le voyons à chaque instant dans l'ordre des sens. Mais cela ne se produit-il pas aussi très souvent dans le domaine intellectuel? Que de convictions erronées qui se disent sincères! Les savants eux-mêmes les plus prudents ne prennent-ils jamais leurs rêves ou leurs désirs pour des réalités? Le catalogue des erreurs de la prétendue science serait long à établir. Il n'est donc pas inutile que la foi vienne garantir sa trop pétulante sœur contre ses propres erreurs, même dans son domaine propre. Lorsque l'esprit humain voit le résultat de ses recherches confirmé par le témoignage de Dieu, il a la certitude absolue de ne s'être pas trompé ; son jugement personnel étant ratifié par la sentence d'un juge infaillible par essence, il ne peut plus mettre en doute qu'il ait bien jugé lui-même; il peut adhérer en toute confiance, en tout repos à ses propres conclusions.

*
* *

C'est ce qui se produit chaque fois que la révélation et la raison se rencontrent sur un terrain commun et sont d'accord pour affirmer une même chose. Une vérité naturelle, évidente déjà par elle-même, vient-elle à être révélée, elle ne perd pas sa certitude naturelle; elle acquiert, en outre, du moins, *ratione motivi*, la certitude propre de la foi. Si elle est tout d'abord admise comme révélée, sur le seul témoignage de Dieu, et qu'elle devienne ensuite évidente par démonstration rationnelle, elle acquiert une nouvelle certitude, celle de l'évidence; il n'y a plus de foi *ratione objecti materialis*, mais le motif de la foi n'a rien perdu de sa force et il est toujours capable de produire l'adhésion de l'esprit qui lui est propre. Les deux certitudes, celle de la foi et celle de la science, celle qui vient du témoignage de Dieu et celle qui vient de l'évidence, se réunissent sur un même objet; elles se prêtent un mutuel appui; elles se complètent réciproque-

ment, chacune donnant ce qui lui est propre et ce qui manque à l'autre. La science donne la vision qui est une possession plus intime de la vérité et produit une adhésion de l'esprit souvent, en pratique, plus ferme, parce qu'elle est plus facile et plus spontanée; la foi donne son infaillibilité absolue, la certitude inébranlable, la fermeté inconcussible de son motif. La vérité possède alors toute la certitude compatible avec la condition de la vie présente; et l'esprit qui la connaît ainsi s'y repose en toute paix et en pleine sécurité! Aucun doute ne saurait plus venir le solliciter, ni ceux qui proviennent de la répugnance, déraisonnable, sans doute, mais trop réelle et trop naturelle depuis le péché originel, que l'on éprouve à croire les vérités révélées, parce qu'elles ne sont pas évidentes; ni ceux qu'engendre l'incertitude où l'on est souvent, et à bon droit, d'avoir bien vu, d'avoir fait un bon usage de sa raison.

L'adhésion de l'esprit à la vérité connue peut ainsi être à la fois appuyée sur l'évidence de l'objet clairement perçue et sur l'autorité de Dieu révélant. Je ne dis pas que la même chose est crue et sue tout à la fois par le même esprit, ce qui serait non seulement en opposition flagrante avec la doctrine de saint Thomas, mais encore contradictoire; car ce serait dire qu'un même objet est évident et non évident pour un même sujet et dans le même temps. Mais l'objet connu actue, dans le sujet qui le connaît, cette capacité de déterminer une adhésion plus sûre et plus ferme de l'esprit, qu'il tient de ce qu'il est à la fois évident par lui-même et révélé de Dieu. L'esprit voit l'objet en lui-même, puisqu'il est évident; il y adhère de l'adhésion que comporte cette vision; mais cette adhésion reçoit de la connaissance certaine du fait que l'objet est révélé ce surcroît de fermeté résultant de ce que la vérité est appuyée sur l'autorité de Dieu, qui est et nous met absolument à l'abri de l'erreur.

Ce n'est pas là voir et croire tout ensemble : il n'y a, en tout cela, rien de contradictoire, rien qui soit en opposition avec l'enseignement de l'Ange de l'École.

Ne pourrait-on pas aller plus loin et dire qu'il y a tout à la fois d'une part adhésion à la vérité en tant qu'elle est perçue en elle-même, par conséquent évidente ; d'autre part, adhésion à cette vérité en tant qu'elle est connue comme révélée de Dieu. Cette dernière adhésion *per se* est celle de la foi, elle est *sui generis*, elle a sa fermeté spéciale, et, *quantum in se est*, elle laisse l'objet inévident et obscur. Ce n'est qu'accidentellement que l'objet est devenu évident. A proprement parler, il n'y a plus de foi, puisque l'objet propre de la foi fait défaut, l'objet connu étant devenu par ailleurs évident ; et l'adhésion de l'esprit à cet objet a perdu ce caractère spécial de la foi qui est de s'appliquer à un objet inévident ; elle n'est plus un acte de foi *ratione objecti*. Mais elle conserve les autres caractères spéciaux, notamment la garantie absolue contre l'erreur, qui sont aussi propres à la foi et proviennent de l'autorité de Dieu, cause et base de sa certitude ; cette adhésion est encore la foi *ratione motivi*. Lorsque, par mon travail, j'ai trouvé quelque conclusion théologique ou philosophique qui me paraît évidente, je ne considère pas comme une superfétation de constater que les plus grands maîtres l'ont enseignée ; après avoir fait cette contestation, je suis bien plus sûr de mon fait, l'adhésion de mon esprit est singulièrement plus ferme. Et c'est là le résultat que produit toujours le témoignage humain en matière même doctrinale, chaque fois qu'il présente toutes les garanties désirables. N'est-il pas juste d'attribuer au témoignage de Dieu la même force, ou plutôt une force infiniment plus grande, placée par sa transcendance même au-dessus de tous les genres, dans l'ordre surnaturel et divin, dans l'ordre de la foi ?

Cette conception ne contredit donc pas saint Thomas,

et elle a l'avantage d'être plus respectueuse de l'autorité de Dieu révélant, de mieux sauvegarder la solidité à toute épreuve, la puissance toute divine qu'elle communique à l'adhésion de l'esprit qui s'appuie sur elle.

*
* *

Quoi qu'il en soit, il reste établi que l'objet de la foi est nécessairement obscur et inapparent. L'intelligence ne le perçoit pas comme elle perçoit les vérités naturelles qui sont son objet propre et qu'elle saisit par ses forces natives dans leur objectivité intrinsèque. Certains objets, les mystères, ne peuvent jamais être ici-bas connus en eux-mêmes ou avec évidence; les autres, savoir les vérités révélées qui sont objectivement naturelles, ne sont objets de foi qu'aussi longtemps qu'on n'en a pas acquis, par le raisonnement, la connaissance intrinsèquement évidente. Lors donc qu'il y a foi, la lumière qui fait connaître l'objet à l'esprit et détermine son adhésion n'est pas celle qui jaillit de sa réalité objective; nous ne voyons pas *facie ad faciem:* c'est nécessairement une lumière empruntée, qui, jaillissant d'une source en quelque sorte étrangère, éclaire l'objet en projetant sur lui ses rayons, prend, pour ainsi dire, son empreinte, réfléchit son image et nous la renvoie comme un miroir pour nous en donner une connaissance énigmatique, certaine en ce qui concerne son existence, mais ne dévoilant pas à notre regard sa nature intime. *Videmus nunc per speculum in ænigmate* (1). Ce n'est donc pas l'objet lui-même qui est, dans la foi, la cause de sa propre connaissance, ni de l'adhésion qu'il reçoit de l'esprit; et la foi est bien véritablement, selon la définition de saint Thomas: *Habitus mentis.....faciens intellectum assentire non apparentibus*. (2)

BÉNIGNE DAMBRUNG.

(1) *I Cor.* XIII, 12.
(2) 2ª 2ᵃᵉ, q. IV, art. 1.

SAINT JÉROME A CONSTANTINOPLE

L'ANASTASIE

I

Saint Jérôme quitta ses amis d'Antioche, l'évêque Paulin, le prêtre Évagre, soit à la fin de l'année 379, soit au commencement de 380, et se dirigea vers Constantinople.

On peut s'étonner de cette décision nouvelle. N'était-ce pas pour Jérusalem que Jérôme avait quitté sa famille et sa patrie? Pourquoi différait-il ce pèlerinage aux Lieux Saints qui avait été son premier attrait? Déjà, en 375, il s'était laissé devancer par Rufin, par Héliodore, mais il avait alors l'excuse de la vie monastique qu'il embrassait, de l'ascétisme austère et purifiant dont il éprouvait le besoin intime. Mais maintenant, presque chassé du désert de Chalcis par l'ombrageuse susceptibilité des moines syriens, libre de tout lien vis-à-vis de l'Église d'Antioche, comment ne s'empressait-il pas de réaliser avant tout son ancien désir?

Saint Jérôme, si communicatif d'ordinaire, ne nous a rien dit des raisons de son voyage à Constantinople. Du reste, il y a, dans sa correspondance, entre les lettres à saint Damase et à Marc de Téléda, qui appartiennent à l'année 378, et les premières lettres à Marcella et à Eustochium qui semblent dater seulement de 384, une lacune de cinq ans.

En général, on a dit que son intention, en allant à Cons-

tantinople, était de voir et d'entendre saint Grégoire de Naziance et de pénétrer plus profondément sous sa conduite dans la science des divines Écritures. L'hypothèse est fondée sur plusieurs textes de saint Jérôme lui-même, où il appelle Grégoire son *maître*, et il n'y a point de doute que la présence du grand *Théologien* à Constantinople et le bruit des premières prédications de l'Anastasie aient dû exercer une véritable influence sur les déterminations d'un homme tel que Jérôme, exclusivement enthousiaste des choses de l'esprit. Mais peut-être à ce motif d'ordre intellectuel s'en ajoutait un autre qui avait aussi sa noblesse.

Jérôme, en recevant l'onction sacerdotale des mains de l'évêque Paulin, avait fait ses réserves, déclarant qu'il voulait rester moine, sans aucune attache hiérarchique à l'Église d'Antioche. Mais l'exercice de cette liberté, qui était le droit strict du nouveau prêtre, aurait été une véritable injustice si elle n'avait eu pour correctif le devoir impérieux de la reconnaissance.

Paulin avait été son protecteur, il représentait en Orient l'orthodoxie la plus pure, celle des Nicéens qui n'avaient jamais fléchi. On le regardait à Rome et dans tout l'Occident comme le successeur légitime de saint Eustathe banni pour la foi. Il avait eu la communion de saint Athanase, il avait encore celle de Pierre d'Alexandrie, celle de saint Épiphane de Salamine. Il s'était fait respecter des Ariens eux-mêmes par sa vertu et sa douceur.

Or, en cette année 379, un grand Concile s'était tenu à Antioche, sous la présidence de saint Mélèce, compétiteur de Paulin. On y comptait cent quarante-six évêques, entre autres saint Eusèbe de Samosate, saint Pélage de Laodicée, saint Euloge d'Édesse et le frère de saint Basile, saint Grégoire de Nysse. Mais dans cette nombreuse assemblée, où l'Église d'Orient, délivrée de son persécuteur Valens, semblait renaître à l'espérance et à la joie, il n'y avait pas eu

de place pour Paulin. Jamais le schisme douloureux ne s'était manifesté en des circonstances si solennelles.

Cependant comme les deux évêques, Mélèce aussi bien que Paulin, étaient des hommes de Dieu, ils avaient échangé, avant ou après le Concile, une promesse de paix. D'après cette convention, celui des deux qui survivrait à l'autre devait être accepté par tous comme seul évêque catholique. L'accord favorisait également les deux partis, car Paulin et Mélèce étaient à peu près du même âge, probablement tous deux vieillards septuagénaires.

Malheureusement ce compromis entre les chefs n'avait pas réconcilié leurs partisans. Les animosités persistaient aussi vives qu'autrefois. La mort de Valens, les décrets de Gratien, les victoires de Théodose, tous ces événements providentiels qui préparaient la chute définitive de l'Arianisme profitaient uniquement au parti de Mélèce. Paulin n'avait toujours qu'un petit troupeau, une infime minorité parmi les fidèles d'Antioche, et en Syrie, en Asie Mineure, il ne connaissait pas un seul évêque qui lui fût bienveillant.

Maintenant tous les regards se tournaient vers Constantinople, si longtemps livrée aux fureurs des hérétiques. Convertie par Grégoire, elle allait redevenir la nouvelle Rome par la pureté de sa foi; elle serait bientôt, plus encore qu'Antioche, plus qu'Alexandrie, une capitale religieuse, comme elle était une capitale d'empire. Sans que l'on pût prévoir les usurpations prochaines des évêques et archevêques de Byzance, on avait fait, sous les précédents empereurs, l'expérience cruelle de ce que pouvaient, en faveur d'une mauvaise cause, les évêques de la ville impériale. Il importait donc d'obtenir, pour le parti de Paulin si faible et si délaissé, les sympathies de l'Église de Constantinople ou du moins celles de Grégoire, afin de se ménager pour l'avenir celles de Théodose.

Je ne veux pas prétendre que Jérôme eût reçu de Paulin

aucune mission officielle. Je crois même que si on lui avait proposé une mission de ce genre, il eût répondu par un refus formel : il n'était pas fait pour les nonciatures. Mais n'a-t-il pas conçu lui-même l'espoir d'être utile à ses amis et de défendre avantageusement à Constantinople la cause du saint vieillard auquel il devait l'honneur du sacerdoce? Cette conjecture peut s'appuyer sur deux ou trois faits qui lui sont corrélatifs et que j'exposerai plus loin.

Parmi les raisons qui attirèrent saint Jérôme à Constantinople, on peut encore supposer certaines amitiés, celles de Vincent et de Gallien, certaines convenances d'études, et peut-être aussi et principalement des raisons graves de santé. L'abus de la lecture sous l'éclatant soleil du désert avait affaibli sa vue. Il souffrait des yeux au point de ne pouvoir plus écrire. Comme nous le verrons bientôt, tous ses ouvrages de Constantinople sont dictés à des *notarii.*

Dans son voyage, il reprit sans doute le même itinéraire qu'il avait suivi en sens contraire quelques années auparavant et dont nous connaissons toutes les étapes par le récit du Pèlerin de Bordeaux. Il revit saint Théodose dans son monastère de la Roche, au pied du mont Piéria, traversa la Cilicie et la Cappadoce qui pleurait encore saint Basile, puis la Galatie et la Bithynie jusqu'à Chalcédoine, et débarqua enfin à une des échelles de la Corne d'Or.

II

L'homme qu'il cherchait, dont il venait de si loin entendre la parole, étudier la doctrine, ne prêchait ni à Sainte-Sophie, ni dans la basilique des Apôtres. Toutes les églises de Constantinople étaient occupées par l'évêque arien Démophile. Grégoire de Naziance avait reçu l'hospitalité chez quelques membres de sa famille, qui lui étaient unis *moins par les liens du sang que par ceux de l'esprit, pieuse*

maison où régnait l'amour de Dieu, semblable à la maison de la Sulamite qui s'était ouverte au prophète Élisée. Cette généreuse demeure, où le peuple fidèle venait écouter le prédicateur de la vraie foi, *en cachette et au péril de la vie* (1), était située au sud-ouest de l'Hippodrome, à une petite distance de la voie transversale qui descendait du *forum* de Constantin au rivage de la Propontide.

C'est là, dans une simple chambre transformée en église, que Grégoire de Naziance avait commencé ses prédications, et, pour mieux exprimer sa ferme espérance, il avait donné au nouveau sanctuaire le nom d'*Anastasie*, glorieux vocable qui appartenait en propre à la basilique construite par sainte Hélène sur le tombeau du Sauveur, mais qui, dans un sens symbolique, convenait admirablement à l'œuvre de résurrection spirituelle entreprise par Grégoire. La pensée, le souvenir de son Anastasie l'a inspiré dans ses plus beaux discours, dans ses plus ardents poèmes. L'Anastasie est sa bien-aimée, l'épouse de son âme. Plus tard, exilé loin d'elle, dans sa solitude d'Arianze, il la revoit en songe, toute frémissante à sa parole, et lorsqu'il épanche devant *son Christ* les tristesses de son cœur, il rappelle dans ses supplications cette Anastasie qu'il a quittée et il demande la paix pour prix de son sacrifice.

Saint Jérôme alla donc entendre Grégoire dans cet humble sanctuaire. Mais il ne lui suffisait pas d'être un auditeur, il voulait être un disciple. Les émotions provoquées par l'éloquence lui semblaient un peu frivoles, il était l'homme de la science positive, il cherchait la doctrine, et, si je puis employer cette expression, la doctrine *ésotérique,* celle du tête-à-tête. Quelle fut sa première entrevue avec Grégoire? Comment arriva-t-il à la précieuse intimité

(1) GREGORII NAZ. *Op.* t. Ier. Orat. XXVI, n° 17.

dont il avait l'ambition? Certes les points de contact ne manquaient pas entre ces deux âmes passionnées pour la vérité, pour les divines Écritures, pour l'ascétisme, pour le désert. Bien des affinités les rapprochaient l'un de l'autre. Mais il y avait aussi des motifs qui pouvaient introduire quelque gêne dans leurs rapports mutuels. Jérôme ne remplacerait jamais, pour Grégoire, Basile, l'incomparable ami. La différence d'âge, la diversité et presque l'opposition du génie grec et du génie latin étaient alors de grands obstacles à cette parfaite fraternité des âmes.

D'ailleurs, Jérôme pouvait-il se taire complètement sur les affaires d'Antioche? Il se présentait comme orthodoxe et comme disciple: il fallait donc bien qu'il se fît connaître. Latin d'origine, il était en communion avec Damase, avec Valérien d'Aquilée: rien de plus simple! Mais, de plus, il était moine, il était prêtre, il venait de la grande métropole syrienne. La question s'imposait: était-il dans la communion de Mélèce ou dans celle de Paulin? Il fallait répondre, et Jérôme n'était pas homme à rien dissimuler.

Or, les sentiments de Grégoire de Naziance n'étaient pas douteux. Comme saint Basile, comme saint Grégoire de Nysse, comme tous les évêques d'Asie Mineure, il était partisan de Mélèce. Et plus encore que Grégoire, son entourage, le clergé qui se reformait autour de lui, très préoccupé des questions de personnes et en général fort peu favorable à l'influence de l'Occident, s'attachait à Mélèce comme au représentant de la chrétienté de langue grecque.

Peut-être même la présence de Jérôme, sa parole franche et libre, celle de ses amis Vincent et Gallien, latins comme lui, l'élévation de Vincent au sacerdoce qui semble dater de cette époque, toutes ces petites victoires de l'élément occidental provoquèrent-elles un certain émoi parmi les fidèles de l'Anastasie.

Enfin, tout en admettant que les premières relations de

Grégoire et de Jérôme ont dû se ressentir de cette divergence de vues et de sympathies, il est cependant avéré que Grégoire de Naziance fit un bon accueil au moine étranger, qu'il le laissa prendre sa place dans le cercle assez restreint de ses familiers, et que, dans l'irritant débat du schisme d'Antioche, il changea lui-même d'attitude. En réservant la question de droit qui paraissait insoluble, il tomba d'accord avec Jérôme que les deux partis étaient également de bonne foi, et les deux compétiteurs, Mélèce et Paulin, également dignes d'estime.

C'est cette solution pacifique que saint Grégoire propose publiquement à ses fidèles, quand il dit : « Nous étions en désaccord, non sur la foi à la divinité, mais sur la discipline des Églises. Nous avons péché par trop d'amour pour nos pasteurs, λίαν φιλοποίμενες γεγόναμεν. Entre deux vertus excellentes, ne sachant laquelle choisir, nous ne pouvions nous mettre d'accord, jusqu'au jour où nous leur avons voué une égale admiration. »

Tous les critiques, depuis Tillemont, ont reconnu qu'il s'agissait, dans ce passage, des deux compétiteurs d'Antioche. Mais n'est-il pas vraisemblable que les conversations de saint Jérôme ont été pour quelque chose dans ce revirement d'idées de Grégoire de Naziance ?

III

L'enseignement de saint Grégoire à l'Anastasie fut, avant tout, *théologique*. Il est venu pour défendre la foi de Nicée contre les Ariens et les Eunomiens, pour faire connaître et adorer la Trinité consubstantielle. Sans doute, il s'appuie sur l'Ecriture, sur les livres des deux Testaments, sur les oracles d'Isaïe comme sur les paroles expresses de saint Paul. Mais il ne semble pas avoir entrepris une œuvre exégétique de longue haleine, comme le fera bientôt saint Jean Chrysostome.

Parmi ses homélies prêchées à Constantinople et que saint Jérôme a pu entendre, il y a des discours de polémique, des apologies, des éloges, des panégyriques, presque exclusivement des discours de circonstance. Une seule homélie, la XXXVIIe de l'édition bénédictine, est une œuvre d'exégèse. Saint Grégoire y commente une péricope de saint Matthieu (XIX, 1-12). Tillemont croit que cette homélie, la seule de ce genre qui soit venue jusqu'à nous, faisait partie d'un commentaire sur tout le premier Évangile, et il ajoute que l'excellence de ce discours nous fait regretter la perte des autres.

L'hypothèse de Tillemont paraît peu probable. Si saint Grégoire avait fait sur l'évangile de saint Matthieu un commentaire suivi, soit à Constantinople, soit ailleurs, saint Jérôme n'aurait pas manqué d'en faire mention, soit dans son livre des *Hommes illustres*, soit dans le *Prologue* à Eusèbe de Crémone, où il énumère tous les commentateurs de l'Evangéliste depuis Origène et Théophile d'Antioche jusqu'à l'obscur Fortunatien.

Mais saint Grégoire a pu expliquer, selon l'occurrence des lectures liturgiques, telle ou telle partie des Écritures. C'est encore à une homélie de ce genre, sur un passage de saint Luc, que se rapporte l'anecdote racontée dans la *Lettre à Népotien :* « Je demandais un jour à mon maître, Grégoire de Naziance, ce que signifiait, dans saint Luc, le sabbat δευτερόπρωτον, ou *second-premier*. Il me railla doucement et me dit : je vous l'apprendrai tout à l'heure dans l'église, au milieu des applaudissements du peuple. Là, il faudra bien que vous vous instruisiez, même malgré vous, et si vous restez seul silencieux, vous passerez, aux yeux de tous, pour le seul ignorant. » Cette réponse de saint Grégoire, que l'on peut accuser de badinage, mais qui a néanmoins son sens sérieux, nous est, du moins, une preuve que nous ne possédons pas tous les discours publics de l'Anastasie, puisque

nulle part nous ne voyons dans notre recueil actuel une allusion quelconque au sabbat *second-premier*.

De plus, ce fragment de conversation entre saint Grégoire et saint Jérôme témoigne que celui-ci restait surtout préoccupé des problèmes d'exégèse savante. La nature de son esprit, ses habitudes littéraires déjà formées lui faisaient considérer l'Écriture Sainte, non seulement comme un livre inspiré et tout divin, mais encore comme l'objet d'une véritable science humaine et encyclopédique, où l'histoire, l'archéologie, la philologie, la grammaire, toutes les formes de l'érudition se mettraient au service de la parole de Dieu. Il n'avait pas, comme Grégoire, le goût et le tempérament de l'orateur. Il est quelquefois éloquent dans ses lettres, dans ses livres de polémique, mais alors il s'adresse à des lecteurs qui sont l'élite et non à des auditeurs qui sont la foule; il parle même un peu ironiquement des grands effets oratoires de Grégoire de Naziance, et en cela il ne lui rend pas justice. Grégoire a trouvé, dans la méditation de l'Écriture, quelque chose de mieux que l'éloquence, puisqu'il y a puisé une théologie sublime. Ses discours ont fourni à l'Église les formules définitives du dogme trinitaire. Sous ce rapport, son exégèse reste incomparablement supérieure à celle de Jérôme. Celui-ci n'est pas un spéculatif : ce qui l'attire le plus dans les livres saints, après les enseignements moraux et ascétiques, et presque autant que ces enseignements, ce sont les endroits obscurs, les expressions difficiles, les mots et les textes traduits par les Septante de telle manière, par Aquila de telle autre, et d'autre manière encore par Symmaque, par Théodotion, par l'auteur de la *Quinta* et de la *Sexta*.

Dans l'Évangile, le sabbat *second-premier* n'a probablement jamais troublé la pensée de Grégoire, mais Jérôme s'y intéresse grandement. Un ἅπαξ λεγόμενον de ce genre attire et captive d'emblée son attention et il dut s'étonner

de voir que son interlocuteur ne témoignait pas la même curiosité. Mais, d'autre part, Grégoire pouvait juger que Jérôme s'arrêtait trop à des vétilles.

Cependant, il existe vraiment entre les idées de saint Grégoire et celles de saint Jérôme, en matière scripturaire, de frappantes analogies. Je laisse de côté les détails pour mettre en lumière deux ou trois faits plus importants.

IV

L'Église grecque avait accepté, du moins en théorie, le Canon scripturaire des Juifs, à l'exclusion des livres deutérocanoniques. Il comptait 22 livres sacrés, tel que nous le trouvons dans le traité *contre Apion* de Flavius Josèphe (1). C'est tout le Canon de l'Ancien Testament pour saint Méliton, saint Cyrille de Jérusalem, les Pères du Concile de Laodicée, et aussi pour les Latins qui se sont faits les disciples des Grecs, comme saint Hilaire, dans le *Commentaire sur les Psaumes*.

De plus, Origène avait introduit dans la tradition chrétienne de l'Orient cette remarque à la fois philologique et allégorique: qu'il y avait *autant de livres canoniques que de lettres dans l'alphabet hébreu* (2), remarque qui a passé dans une lettre festale de saint Athanase, dans le *prologue* de saint Jérôme, dans le *traité des hérésies* de saint Épiphane.

En Occident, au contraire, le Canon juif était resté presque inconnu, ou du moins ses restrictions n'avaient eu aucune influence sur les esprits, et le Canon de l'Église allait se trouver fixé, conformément à notre Canon actuel,

(1) *Adv. Apionen*, I, 8 : Δύο δέ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία.

(2) EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 25, 1 : Ὅσος ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν. La citation d'Eusèbe est empruntée au commentaire d'Origène sur le premier psaume.

dans les Conciles d'Hippone et de Carthage (années 393, 397, 419), et dans la lettre du pape saint Innocent à Exupère de Toulouse (avant 416).

Cette opposition entre les deux Églises sur la question si grave du Canon des Écritures aurait pu devenir funeste, si elle avait été vraiment doctrinale. Mais, en réalité, il n'y avait là qu'un malentendu, comme dans la fameuse controverse des hypostases.

Ce qui prouve que l'on était pleinement d'accord sur le dogme scripturaire, c'est que tous les Pères de l'Église grecque, et Origène en particulier, avaient cité fréquemment dans leurs ouvrages les livres deutérocanoniques exclus du Canon, avec toutes les formules de respect et d'adoration qui impliquaient leur autorité divine.

Pour ce qui concerne saint Grégoire de Naziance et saint Jérôme, l'un grec et l'autre latin, ils furent, sur cette question du Canon, si pleinement d'accord, en théorie, en pratique et même en paroles, que l'on peut conclure avec certitude qu'ils ont puisé aux mêmes sources tout ce qu'ils en disent.

Dans le *Prologus Galeatus* de l'Ancien Testament, saint Jérôme reconnaît seulement *22 livres inspirés, autant qu'il y a de lettres dans l'alphabet hébreu*: il les énumère, il distingue les dix-sept lettres à forme simple, et les cinq lettres à forme double, correspondant aux livres doubles du Canon. Il ajoute : « Ce qui est en dehors de ces vingt-deux livres est apocryphe; *Quidquid extra hos est inter apocrypha esse ponendum.* »

Mais ailleurs, lorsqu'il ne traite plus la question *ex professo*, saint Jérôme se sert des livres deutérocanoniques aussi bien que des autres. Dans sa lettre de consolation à Julien, il appelle l'*Ecclésiastique* une Écriture divine : *divina scriptura loquitur.* Il cite souvent dans ses lettres, dans son traité contre les Pélagiens et ailleurs, le livre de

la Sagesse avec la formule d'introduction : *scriptum est*, au même titre qu'Isaïe, les Psaumes, saint Matthieu et saint Paul. Dans ses commentaires sur le prophète Nahum et sur l'épître aux Galates, il apporte en témoignage des versets deutérocanoniques de Daniel.

Dans un de ses poèmes, saint Grégoire de Naziance fait à son tour l'énumération des Livres Saints, historiques, poétiques, prophétiques. Puis il se résume : *J'ai compté vingt-deux livres pour l'Ancien Testament, correspondant aux vingt-deux lettres des Hébreux.*

Ἀρχαίας μὲν ἔθηκα δύω καὶ εἴκοσι βίβλους
Τοῖς τῶν Ἑβραίων γράμμασιν ἀντιθέτους.

Ainsi saint Grégoire n'accepte théoriquement que les livres protocanoniques, à l'exclusion des autres. Mais dans ses discours, quand il se sert des Écritures comme lieu théologique, il procède absolument comme saint Jérôme. Il cite jusqu'à cinq fois l'*Ecclésiastique*, il cite le livre de *la Sagesse,* tantôt avec Jérémie, tantôt entre l'épître aux Hébreux et l'Évangile de saint Jean ; il cite avec instance Baruch pour établir la divinité du Verbe, il fait allusion à l'épisode de Suzanne d'après Daniel : κατὰ τὸν Δανιήλ. Enfin, son éloge des Machabées suppose que le livre où leur martyre est raconté fait partie des Saintes Écritures.

Il y a donc accord parfait entre saint Grégoire et saint Jérôme sur la question du Canon.

V

En second lieu, saint Grégoire et saint Jérôme sont à peu près également et dans la même mesure disciples d'Origène. Pendant son séjour à Constantinople, Jérôme continua un travail commencé à Chalcis et à Antioche : il traduisit en latin un certain nombre d'homélies d'Origène

sur les trois grands prophètes. Un de ses amis, probablement le prêtre Vincent, lui avait demandé la traduction de toutes les œuvres du grand Alexandrin; il répond, dans le prologue des homélies sur Ézéchiel, que c'est là une œuvre au-dessus de ses forces, il s'excuse sur son ophtalmie qui le rend incapable d'écrire lui-même, et aussi sur sa pauvreté qui lui enlève le secours d'un *notarius* à gages. Mais il fait entendre que ce travail ne lui répugne d'aucune manière, et que, s'il recouvre la santé, il traduira, sinon tout Origène, ce qui serait une promesse téméraire, au moins une bonne partie de ses œuvres exégétiques, à la condition qu'il ne donnera que sa voix, et que son ami fournira le scribe.

Mais, dans ces traductions, saint Jérôme n'est pas toujours le fidèle interprète de l'auteur original. Il le corrige dans un sens orthodoxe, il supprime ou du moins il atténue les textes les plus embarrassants. Ainsi, à propos de la vision des Séraphins, dans Isaïe, Origène se demandait : *Quels sont ces Séraphins?* Et il répondait : *Dominus meus Jesus Christus et Spiritus Sanctus.* Saint Jérôme estime que cette réponse se concilie mal avec le dogme de la divinité du Fils et du Saint-Esprit, il traduit cependant, mais il ajoute cette réserve : *Ne putes Trinitatis dissidere naturam, si nominum servantur officia.* Ainsi, l'apparition des deux Personnes divines sous la forme des Séraphins ne serait plus qu'un mode de leur mission temporelle. Nous trouvons aussi dans la traduction des homélies sur Jérémie des additions ou des altérations de ce genre : par exemple, dans la neuvième homélie, le texte grec affirme qu'il n'y a qu'*un seul Dieu, le même Dieu pour les deux Testaments, et un même Christ, autrefois et maintenant, et dans tous les siècles.* Mais Origène ne disait rien du Saint-Esprit. Saint Jérôme ajoute : *Et unum Spiritum Sanctum, cum Patre et Filio sempiternum.*

Saint Jérôme, à cette époque de sa vie, est donc un disciple et un admirateur d'Origène, il se montre tout disposé à se faire son introducteur dans le monde latin. Mais il repousse ses erreurs, ou plutôt il les dissimule avec une sorte de piété filiale; il complète et purifie sa doctrine conformément à la foi de Nicée.

Saint Grégoire de Naziance, en compagnie de saint Basile dans leur solitude des bords de l'Iris, s'était, lui aussi, livré à l'étude d'Origène. Evidemment, il n'avait pas à le traduire comme saint Jérôme, mais le fruit de son travail n'en est pas moins précieux. Nous lui devons cette *Philocalie*, si bien nommée, véritable florilège, qui est le recueil de ce qu'il y a de plus beau dans les œuvres d'Origène. Tout y est irréprochable, doctrine et exégèse. On reconnaît dans ce choix le tact théologique de Basile et de Grégoire. C'était là une œuvre de jeunesse des docteurs cappadociens. Mais Grégoire le revit plus tard, et à son retour de Constantinople, en 382, alors qu'il venait à peine de quitter saint Jérôme, il en adressa un exemplaire à Théodore de Tyane, en témoignant l'espérance que ces extraits seraient utiles, non seulement à Théodore lui-même, mais à tous les *Philologues*, τοῖς φιλολόγοις, c'est-à-dire à tous ceux qui aiment les lettres sacrées, ou bien encore — car la langue de Grégoire se plaît à ces significations plus exquises, — à tous les amants du Verbe.

Les sentiments de saint Grégoire de Naziance sont donc semblables à ceux de saint Jérôme. Tous deux acceptent d'Origène, de son exégèse et de sa théologie, ce qui est conciliable avec la foi de Nicée. Il y a cependant entre eux cette différence que Jérôme, curieux de science et d'érudition, veut explorer en détail tous ces livres innombrables du grand polygraphe pour en recueillir les moindres richesses, tandis que Grégoire, orateur et poète, se contente d'y choisir l'or et les perles.

VI

Grégoire et Jérôme ne sont pas moins d'accord sur les principes généraux de l'herméneutique. Ils reconnaissent tous deux l'importance de *la lettre*. Quand ils discutent, ils cherchent avant tout le sens obvie des mots et des phrases, d'après les règles de la grammaire et de la logique; ils comparent le texte au contexte. Saint Jérôme, par sa connaissance de l'hébreu et du latin, dispose de plus de ressources philologiques que saint Grégoire. Mais celui-ci l'emporte par la netteté et la précision avec laquelle il explique le texte grec en lui-même, préparant presque toujours l'esprit des auditeurs à l'intelligence de la vérité révélée par quelques mots lumineux et pénétrants et faisant encore ressortir la portée de ses citations, après qu'il les a faites. Les passages cités et commentés par saint Grégoire de Naziance, surtout les passages dogmatiques dont l'original est grec, n'ont plus besoin d'autre explication ultérieure, c'est le dernier mot de la tradition exégétique.

Du reste, tout est inspiré dans l'Ecriture, jusqu'aux moindres détails, μέχρι τῆς τυχούσης κεραίας καὶ γραμμῆς. L'Esprit Saint y a mis une *acribie* divine, τοῦ Πνεύματος τὴν ἀκρίβειαν ἕλκοντες (1).

Saint Grégoire, comme saint Jérôme, admet dans l'Ecriture un sens littéral et un sens spirituel, un sens *du dehors* et un sens *du dedans*, *tous deux admirablement ciselés* par l'Esprit Saint, *l'un accessible à tous, l'autre réservé au petit nombre.*

> Ἔστι καὶ ἡμετέροισι διπλοῦς λόγος, ἔνδοθι σεπτοῦ
> Πνεύματος, ὅς δ᾽ ἄρ ὕπερθε, χαράγματος ἠγαθέοιο
> Ἄμφω, ὁ μὲν παύροισιν, ὁ δὲ πλεόνεσσι θετός (2).

Dans ses homélies, saint Grégoire se sert rarement de ce

(1) *Oratio* II, n° 105.
(2) *Poema ad Nemesium*, vers 138-140.

sens mystique, il semble le réserver à ses méditations solitaires. Mais, dans son discours pour la fête de Pâques, probablement le dernier de ses discours publics, il parle de l'allégorie, il dit que le principe a été posé par saint Paul, que les choses de l'Ancien Testament étaient l'ombre *des choses futures et des choses intelligibles*, τῶν μελλόντων καὶ νοουμένων, mais qu'il est difficile de déterminer pour chaque figure la réalité mystérieuse qu'elle recouvre, que pour lui il veut suivre *une voie moyenne* entre l'herméneutique *grossière et toute matérielle*, τῶν πάντῃ παχυτέρων τὴν διάνοιαν et l'exégèse *sublime des mystiques exagérés*, τῶν ἄγαν θεωρητικῶν τε καὶ ἀνηγμένων. D'une part, c'est l'interprétation *judaïque*, τὸ μὲν Ἰουδαϊκόν; de l'autre, c'est celle des *devineurs de songes*, τὸ δὲ ὀνειροκριτικόν. Ce dernier mot était de saint Basile dans la neuvième homélie sur l'*Hexaméron*.

Ce système mitoyen des Pères de Cappadoce, se tenant à égale distance de l'allégorisme alexandrin et de la littéralité antiochienne, est assez exactement le système de saint Jérôme, bien qu'il n'ait peut-être pas la dextérité et la circonspection nécessaires pour l'appliquer avec le même bonheur.

Presque à l'époque où saint Grégoire prononçait en Cappadoce son discours pascal, saint Jérôme, à Bethléem, commentait l'épître aux Galates, et il écrivait dans le *prologue* :

Nunc breviter ad altiora tendendum est, ut dicamus unumquemque nostrum primum non juxta repromissionem nasci, quamdiu Scripturarum verbis simplicibus instruitur et Judaïcis adhuc expositionibus delectatur; quando vero ad sublimiora transcenderit et legem intellexerit spiritualem, tunc eum de repromissione generari.

C'est la répudiation de l'exégèse uniquement littérale, frappée de la même flétrissure que nous avons trouvée dans saint Grégoire : *judaïcis expositionibus.*

Saint Jérôme est moins précis quand il s'agit de condam-

ner les excès de l'allégorisme. Jusqu'à ses premiers débats avec Rufin et Jean de Jérusalem, il montre seulement son souci de la lettre par les efforts vraiment admirables qu'il fait pour établir, selon les règles de la critique, le sens obvie des textes. Mais une fois qu'il a rompu ouvertement avec l'origénisme théologique, il réprouve et il désavoue également l'origénisme exégétique, et il le fait presque dans les mêmes termes que les Pères cappadociens.

En 397, il dédie à l'évêque Pannonien Amabilis un commentaire sur quelques chapitres d'Isaïe, et voici comment il parle d'Origène : *Liberis allegoriæ spatiis evagatur et interpretatis nominibus singulorum, ingenium suum facit Ecclesiæ sacramenta.* Ce reproche : *Origène transforme en mystères de l'Eglise les fictions de son génie,* est la traduction éloquente d'une phrase de saint Basile, dans l'exorde de la neuvième homélie sur l'*Hexaméron*, ou encore de ce beau vers de saint Grégoire de Naziance : *Je rougirais de me laisser conduire par des fables à la connaissance de Dieu :*

Αἰδέομαι θεότητος ἔχων ἡγήτορα μῦθον.

Ainsi, d'après saint Basile, saint Grégoire, saint Jérôme c'est un besoin impérieux de l'intelligence chrétienne de posséder dans l'Écriture, dans son texte et dans sa lettre, une réalité objective et historique, sur laquelle on puisse établir, comme sur un fondement solide et rationnel, tout l'édifice de l'exégèse. Ces nobles esprits ne sont point des esprits rêveurs, ils n'ignorent pas la règle d'une bonne et saine critique, mais avant tout système, au-dessus de toute philologie, ils mettent le principe même de la foi. Et nous avons grand besoin de rester à leur école, car la critique rationaliste qui nous envahit de toutes parts présente à la fois les deux dangers. Elle a tous les défauts de l'origénisme antique par sa conception *à priori*, par ses méthodes subjec-

tive, par la manie de voir partout, non plus des allégories, mais des légendes. Et d'un autre côté, si elle affecte un positivisme sévère qui n'a souci que des textes, qui ne sacrifie en rien à l'imagination ni aux goûts mystiques, en réalité elle est *judaïsante* et non plus chrétienne. Elle nous reconduit à la synagogue, à un déisme stérile sans Trinité, sans Homme-Dieu, sans Rédemption, sans Sacrements et sans Église.

Ces idées communes que nous constatons entre saint Grégoire et saint Jérôme sur les principes de la science biblique sont-elles le fruit de leurs entretiens de Constantinople? Je suis loin de le prétendre. Je crois au contraire que l'accord existait d'avance.

Saint Grégoire était déjà sur le retour de l'âge, il avait depuis longtemps sa doctrine arrêtée et il serait facile de prouver que cette doctrine était, en tout, conforme et identique à celle de saint Basile.

Jérôme, de son côté, avait près de quarante ans: il n'était plus tout à fait un novice dans les sciences sacrées, il avait trouvé dans la fréquentation de ses amis d'Antioche, dans les leçons d'Apollinaire, dans l'austérité de ses études hébraïques, et aussi dans son caractère d'homme d'Occident, les préservatifs nécessaires contre l'influence exagérée d'Origène. Il était arrivé, par des voies différentes, aux mêmes idées que les Pères de Cappadoce ; et nous ne pouvons nous étonner de cet accord, puisque ces idées étaient les idées vraies et les conclusions légitimes des travaux théologiques de tout un grand siècle.

EDMOND BOUVY.

LA PREMIÈRE CONDAMNATION

DE LA LIBERTÉ D'ENSEIGNEMENT

La question du monopole de l'enseignement n'est pas née d'hier. C'est une arme déjà vieille; son premier usage date du jour où l'ennemi, las de verser le sang, substitua à la persécution brutale mais franche du despote divinisé l'attaque cauteleuse du rhéteur couronné. Persécution plus redoutable que celle de Dioclétien, Maximien et Maximin, si nous en croyons saint Grégoire de Naziance. Aucune n'était plus contraire au génie de Rome et à son passé. L'esprit seul d'un sophiste déséquilibré et le cœur d'un apostat pouvaient la diriger contre l'Eglise. Quelques mots sur l'enseignement dans l'empire romain sont nécessaires pour en comprendre l'histoire.

La sauvegarde de la liberté à Rome, c'est la famille. Elle est la première et la plus sacrée des institutions. Dans la famille, tout le pouvoir est aux mains du père qui dispose à son gré de ses enfants. La patrie ne lui demande que de former de généreux citoyens.

Rome d'ailleurs, longtemps fidèle à ses origines, ne se soucie guère d'études. Son esprit utilitaire se porte où sont ses intérêts. Savoir lire, écrire et compter suffit à un peuple conquérant; et jamais l'égalité intellectuelle ne régna comme entre patriciens, plébéiens, esclaves même de Rome antique.

La Grèce opéra la révolution, la fraîche gloire de sa captive éblouit le rustique conquérant. Rome s'ouvrit aux belles-lettres. Sans doute, ici encore l'esprit positif des Romains se particularise, et, loin de s'épanouir comme le génie grec, il se confine dans la formation de l'orateur, l'homme de gouvernement de demain. Néanmoins, un cycle d'études s'impose. Il comprend trois degrés.

L'enseignement élémentaire, qui constituait tout le savoir des anciens Romains, reste à la base et forme encore le partage d'un grand nombre. Beaucoup cependant le franchissent pour aller, quatre ou cinq ans, à l'école du grammairien, étudier les belles-lettres. Poètes et orateurs, anciens poètes surtout, commentés par le *grammaticus*, doivent initier à la pratique de la vertu et du beau langage.

Ceux que hante le rêve des succès du forum passent enfin chez le rhéteur, et dans des joutes oratoires, où tour à tour, avec une égale aisance, ils soutiennent le pour et le contre, ils s'initient à l'art de la parole.

L'État romain assiste indifférent à cette évolution et ne s'occupe pas plus que par le passé de l'enseignement. De son temps encore, Cicéron peut dire : « Chez nous, l'éducation n'est ni réglée par les lois, ni publique, ni commune, ni uniforme pour tous. » (1) Le père donne donc à ses enfants l'éducation qui lui plaît. Une école, l'ouvre qui veut, esclave ou affranchi, Romain ou étranger, mais à ses risques et périls. Les chances de succès varient. Parents et élèves se montrent difficiles, et leur générosité n'est que rarement à la hauteur de leurs exigences. On compte les Rummius Palœmon qui recueillent par an leurs 400 000 sesterces (80 000 francs). D'autres se contentent de revenus plus modestes, et plusieurs s'estiment heureux quand ils ne doivent pas réclamer, devant le tribun, leur maigre sa-

(1) CICÉRO, *De Republica*, IV, 3.

laire. Pourtant on demeure fidèle à la profession des lettres et les écoles ne manquent pas.

L'heure vint enfin où l'État sembla s'intéresser à l'enseignement. Ce ne fut pas pour se l'attribuer, ni même pour en restreindre l'indépendance. Il voulut en généraliser l'organisation dans tout l'empire, prit soin que chaque province eût ses professeurs qu'il dota généreusement, et quand, à son exemple, les villes ouvrirent des écoles, l'empereur en exempta les maîtres de toutes les charges publiques. C'est aux Flaviens que les professeurs durent leurs premiers émoluments; les Antonins les surpassèrent en générosité, mais ni les uns ni les autres ne s'immiscèrent dans le régime intérieur des écoles. La liberté restait entière et jamais homme dans l'empire, pas même un chrétien, ne fut inquiété pour son enseignement.

Cette profession comme les autres compte des fidèles du Christ. Nous rencontrons au IVe siècle, parmi les noms célèbres, le versatile Écébole; Victorinus, l'orgueil de Rome; Prohœresius enfin, « rival de Périclès par l'éloquence », au dire de Julien qui avait été son disciple. Mais l'école d'Imola avait vu auparavant saint Cassien, un maître sévère, semble-t-il, pour lequel reconnu chrétien on ne trouva pas de meilleurs bourreaux que ses rancuneux élèves.

Quantum quisque odii tacita conceperat ira,
Effundit ardens felle tandem libero (1).

Profitant de la liberté, l'Eglise donnait même un haut enseignement très suivi dans le didascalée d'Alexandrie; l'empire ne songea pas à le lui interdire. Tout au plus le troublait-il en envoyant aux supplices les maîtres reconnus chrétiens; d'autres les remplaçaient, et dans la chaire jamais la voix ne se taisait.

(1) Prudence, *Peristophanon*, IX.

On se figurerait à tort d'ailleurs que du jour où l'État couvrit de sa protection l'enseignement officiel, la concurrence fut interdite. Il n'était pas rare de trouver l'école libre à côté de l'école publique. C'était alors l'émulation jalouse dans les combats de l'éloquence; la victoire ne restait pas toujours au professeur officiel; l'école publique se trouva vide plus d'une fois quand celle du maître libre ne suffisait pas à contenir son auditoire enthousiasmé.

L'empire devenu chrétien respecta la liberté, et pas un maître païen ne fut inquiété pour son enseignement. Les villes gardèrent le libre choix de leurs professeurs, et l'empereur versa indistinctement ses largesses sur les maîtres de la parole. L'ostracisme eût été une faute politique. On peut fermer un temple, interdire des sacrifices : la mesure est efficace sur des âmes simples; mais cette élite des vieux Romains chez qui le culte des dieux se confondait avec l'amour de la patrie et des belles-lettres pouvait-elle être violentée? On se rappelle ce qu'il fallut d'énergie dans un saint Ambroise et chez deux empereurs pour exclure à jamais du Sénat la statue de la Victoire.

L'Église, d'ailleurs, s'accommodait de ce régime de liberté. Si, du temps des persécutions, les chrétiens pouvaient tenir école ouverte, combien plus profitèrent-ils de ce droit dans la paix de l'empire chrétien? Leur présence était une garantie de plus pour les fidèles désireux de savoir. Loin de mettre obstacle à la culture des esprits, l'Église aima toujours les belles-lettres. Les apologistes étaient versés dans les sciences humaines. Les évêques triomphants dans les Conciles avaient puisé dans les auteurs profanes leur dialectique invincible.

Dans ses écoles même, à côté de l'enseignement religieux fondé sur l'Écriture, elle demandait aux auteurs païens les fleurs de l'éloquence humaine pour en orner les demeures du vrai Dieu.

Clément d'Alexandrie (1), Origène (2), s'étaient faits déjà les apologistes prudents des études profanes contre des chrétiens au zèle plus ardent qu'éclairé. Saint Basile écrira bientôt son livre sur la lecture des livres païens.

Pour lui aussi, « le meilleur guide vers notre destinée véritable, ce sont les Saintes Écritures », mais la jeunesse ne peut encore en pénétrer le sens. Elle y prélude par l'étude des modèles païens. C'est ce que saint Basile appelle regarder le soleil dans l'eau avant d'en fixer la lumière même. Mais si cette étude est nécessaire, elle demande de sages précautions. On ne confie pas au premier venu la barre d'un navire, ne confions pas sans discernement aux profanes le gouvernail de nos pensées. L'étudiant doit imiter l'abeille qui ne se pose pas indifféremment sur toutes les fleurs et qui, sur celles où elle descend, fait un choix dans sa cueillette; plus simplement encore, qu'il imite celui qui cueille la rose en évitant de se blesser aux épines.

La lecture des poètes ornera l'esprit du jeune homme, comme la sagesse des Égyptiens prépara Moïse à comprendre les volontés de Dieu. Saint Basile y trouve un autre avantage, plus hypothétique peut-être, vrai pourtant en partie; il est jusque dans les païens des exemples de vertu qui tenteront des cœurs d'enfants.

Plus tard, saint Augustin, au souvenir des expériences amères de sa jeunesse, s'élèvera contre la culture antique: *Væ tibi flumen moris humani, quis resistet tibi? Quamdiu non siccaberis.* (3) Mais c'est lui aussi qui, dans sa vieillesse, dira que la vérité partout où elle se trouve appartient au Seigneur: *Quisquis bonus verusque christianus est Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem.* (4)

(1) Clément d'Alex. *Stromates,* lib. VI, cap. xv.
(2) Origène, *Contre Celse,* liv. VI, n° 3.
(3) Saint Augustin, *Confessions,* liv. I, chap. xvi, n° 1.
(4) Saint Augustin, *De Doctrina Christ.,* lib. II, cap. xviii, n. 28.

Dans les sciences profanes, qu'il ne faut pas désirer pour elles-mêmes, ajoute-t-il, nous devons saisir les armes invincibles pour les combats de la vérité.

Liberté absolue de l'enseignement, telle est donc encore au IVe siècle la loi de l'empire. L'Église triomphante ne songe même pas à la modifier. Elle lui est d'ailleurs manifestement favorable : et le déclin du paganisme lui promet, dans un avenir plus ou moins éloigné, la première place dans les chaires d'enseignement. Elle l'attendra sans violence ni précipitation.

Mais dans son court réveil au milieu de l'agonie, le paganisme sent le péril, et, pour le conjurer, il brise la liberté.

* * *

La première question de l'enseignement dans l'empire romain, c'est Julien l'Apostat qui la souleva ; et ce n'est même pas, à parler vrai, l'œuvre du paganisme. Grammairiens et sophistes préféraient le régime de la liberté au bon plaisir impérial; ils n'ignoraient pas qu'un précédent si contraire aux traditions romaines leur serait fatal tôt ou tard. Julien seul ne vit pas les conséquences de son acte.

Cet acte même ne trouve pas toute son explication dans le fanatisme chimérique du restaurateur des dieux ; on y sent la rancune du sophiste déçu et humilié. Deux motifs plus particuliers semblent l'avoir entraîné dans la voie de la proscription.

Julien avait honoré le début de son règne par le rappel des exilés. Champions de la vérité et fauteurs d'hérésies avaient pu regagner leurs villes. La mesure était d'un habile politique si elle n'avait été d'un sectaire intéressé. Sous ce masque de tolérance, l'empereur se préparait à assister à la reprise des luttes ariennes. Mieux que personne, il connaissait les fruits de ces déchirements. Ce qu'il en avait vu à Constantinople, autour de Constance et chez Eusèbe

de Nicomédie, avait achevé de le convertir aux dieux. Pourquoi les mêmes causes ne produiraient-elles pas les mêmes effets ? Il comptait en particulier sur la bouillante ardeur d'Athanase pour ruiner dans Alexandrie le culte du Christ par le déchaînement de toutes les violences.

Julien se trompait. Jamais les confesseurs de la foi ne furent plus pacifiques ; ils s'employèrent à réunir les membres séparés de l'Église ; leur dialectique et leur éloquence, dont la charité décuplait la puissance, réussirent au delà de leurs espérances. A Alexandrie, le spectacle de ce rassemblement des frères dans la charité fut si touchant qu'il gagna au Seigneur des adorateurs de Sérapis. Une nouvelle sentence d'exil contre Athanase ne permit à personne de douter que le résultat obtenu n'était pas celui qu'avait escompté l'apostat.

Un autre échec exaspéra bien plus son orgueil. Déjà il avait exclu les chrétiens des emplois civils et militaires ; mais dans son entourage immédiat, son zèle, ardent jusqu'au ridicule, le poussait à convertir aux dieux plutôt qu'à proscrire. Au nombre des dignitaires s'en trouvait un qu'un père évêque et un frère prêtre avaient en vain rappelé près d'eux. C'était Césaire. Quand une série de faciles victoires l'eut affermi dans son apostolat, Julien jugea le moment venu de convertir le frère de Grégoire de Naziance. Ce fut une joute célèbre ; l'empereur porta cette fois le débat devant toute la cour, et s'y prépara avec confiance.

Le jour vint. Des deux côtés, dit saint Grégoire de Naziance, se trouvaient, et ceux qui n'avaient pas renié la foi, et ceux que la faiblesse avait entraînés. Ils attendaient anxieux l'issue de la lutte. Julien y déploya, avec l'art du serpent tortueux, tous les secrets de son éloquence verbeuse. Tout fut vain. Césaire avait puisé à la même source que lui la science de la parole et de la dialectique. Il brisa l'un après l'autre tous les arguments de

l'apostat, et enfin coupa court à la discussion par cette parole : Je suis chrétien, je le reste : χριστιανὸς εἶναί τε καὶ μένειν (1).

Il n'y a pire orgueil que celui du lettré et du sophiste : il ne pardonne pas. Dès ce jour fut arrêtée irrévocablement dans l'esprit de Julien la persécution nouvelle. Honteux de son échec public, il rougissait aussi pour son paganisme restauré des comparaisons que l'on établissait entre lui et le christianisme. Les chrétiens avaient pour eux la pureté de la religion, la vertu et la sainteté, la gloire d'un sacerdoce immaculé et apostolique, la multiple efflorescence d'une charité qui débordait les frontières de l'empire. Il venait s'y ajouter encore la puissance de la parole. Et où puisaient-ils cette dernière gloire sinon chez les poètes, dans ce que Julien considérait comme le domaine intangible du paganisme? Pour un peu, il eût fait des dieux les complices des chrétiens.

Son ressentiment aigri s'attaqua à la liberté, mais la question était si brûlante que, malgré sa frénésie, il s'y reprit à plusieurs fois. C'est aux curies des villes qu'il s'adressa d'abord. Nous avons vu qu'elles ouvraient librement des écoles et que le choix des professeurs leur appartenait.

Il importe, leur dit Julien, que ceux qui se vouent à l'enseignement excellent par les mœurs d'abord, et ensuite par l'éloquence. Mais comme je ne puis être présent dans toutes les villes à la fois, j'ordonne que quiconque veut enseigner ne se porte pas subitement et sans garantie à cet emploi, mais, après en avoir été reconnu digne par l'ordre des curiales, l'obtienne en vertu de leur décret et du consentement unanime des meilleurs. Ce décret me sera transmis pour être examiné, afin que, revêtus d'un plus grand honneur, ils dirigent, en vertu de notre jugement, les études des cités.

Ni les cités, ni les professeurs ne surent gré à Julien de

(1) S. Greg. Naz., *Oratio*, VII, n° 13.

sa sollicitude, elle cachait trop l'intention maligne sous les formules doucereuses, et l'arbitraire impérial se jouait à l'aise dans le vague des paroles. Les chrétiens ne durent guère s'y tromper, les chaires publiques leur étaient fermées.

Ce n'était cependant que le premier pas; les désirs de l'Auguste étaient impatients, et la mesure prise imparfaite. Combien de curies chrétiennes, combien de villes au moins frondeuses ne présenteraient que des chrétiens à son approbation? Refuserait-il toujours de sanctionner leur choix?

Mais surtout, si vague qu'il fût à dessein, le décret n'atteignait néanmoins que les écoles publiques, et laissait libre la concurrence. Le résultat serait de multiplier les écoles privées. Tout était trop calculé dans la conduite de Julien sur un sujet si grave, pour que cet acte ait pu être autre chose qu'une entrée en matière. La proscription absolue de l'enseignement pour les chrétiens était au terme de la lutte. On ne l'attendit pas longtemps.

Le nouvel édit se trouve aujourd'hui au numéro 42 du recueil des lettres de Julien. Il est à citer en entier dans sa forme incohérente et confuse, trop fidèle reflet de la pensée impériale.

J'appelle une saine doctrine, dit Julien, non celle qui consiste en un heureux choix de paroles et dans l'harmonie d'une belle langue, mais celle qui maintient l'âme dans une bonne disposition et lui donne une notion juste du bien et du mal, du beau et du laid. Celui donc qui enseigne une chose à ses disciples, quand il en pense une autre, est aussi éloigné de faire un bon maître qu'un honnête homme. Cette différence de la parole et de la pensée ne porte-t-elle que sur un objet de peu de valeur, le mal existe, mais dans une faible mesure. S'il s'agit, au contraire, de choses graves, et qu'un homme enseigne autrement qu'il ne pense, ne fait-il pas de l'enseignement un trafic, non un commerce honnête, mais une fraude criminelle? Car en enseignant ainsi les choses qu'ils méprisent, de tels hommes attirent, par de trompeuses amorces

et de fausses louanges, ceux à qui ils veulent plus tard communiquer leurs propres vices.

Ce début disait assez clairement qui visait l'empereur. Il continue cependant dans un fatras de paroles où le sophisme s'étale dans un jour peu flatteur pour l'esprit du rhéteur impérial.

Tous ceux donc qui veulent faire profession d'enseigner doivent être irréprochables dans leurs mœurs, se garder d'exposer des *opinions qui s'écartent des croyances populaires*, mais ceux-là surtout doivent se montrer tels qui enseignent l'art de discourir aux jeunes gens et qui les guident dans l'interprétation des livres anciens, soit rhéteurs, soit grammairiens ; plus que tous, les sophistes, qui veulent être professeurs et de beau langage et de bonnes mœurs, et disent que la philosophie qui enseigne la chose publique fait partie de leur art. Que cela soit vrai ou non, je ne le discute pas en ce moment. Je les loue de si nobles prétentions ; je les louerais davantage s'ils ne trompaient le public en apprenant à leurs auditeurs le contraire de leurs opinions.

Que voyons-nous, en effet? Homère, Démosthène, Hérodote, Thucydide, Isocrate, ne reconnaissent-ils pas que les dieux sont les pères et les guides de toutes les sciences? Ne se croyaient-ils pas tous consacrés, les uns à Mercure, les autres aux Muses? N'est-il donc pas absurde de voir que ceux-là même qui interprètent les livres de ces grands hommes insultent les dieux qu'ils ont honorés? Je trouve cette conduite insensée, non cependant que je veuille contraindre ceux qui la tiennent à changer de sentiment; mais je leur donne le choix, ou de ne plus enseigner ce qu'ils réprouvent, ou, s'ils persistent à enseigner, de convenir avec eux-mêmes et de redire à leurs disciples que ni Homère, ni Hésiode, ni les autres écrivains qu'ils interprètent ne sont coupables d'impiété, de démence ou d'erreur, comme on les en accuse. Car enfin ils vivent des œuvres de ces écrivains; c'est leur gagne-pain; et n'est-ce point s'avouer les plus avares des hommes que d'enseigner pour quelques drachmes ce qu'on croit être le mensonge?

A la vérité, jusqu'aujourd'hui il y avait plus d'une raison pour fuir les temples de dieux; une crainte partout répandue pouvait altérer les vraies notions de la divinité. Mais puisque enfin les

dieux nous ont rendu la liberté, il me paraît absurde que des hommes enseignent ce qu'ils ne tiennent pas pour vrai; s'ils reconnaissent quelque sagesse chez ceux dont ils interprètent les œuvres, qu'ils s'étudient d'abord à imiter leur piété envers les dieux. Si vous pensez, au contraire, que toutes ces opinions sont fausses, allez aux églises des Galiléens et interprétez Matthieu et Luc. C'est là que vous apprendrez à vous abstenir des choses sacrées. Quant à moi, je désire que vous régénériez, comme vous dites, vos oreilles et votre langue par ces leçons divines dont, s'il plaît à Dieu, je ne m'écarterai jamais, non plus que ceux qui m'aiment. *Voilà donc la loi que j'établis pour les professeurs et pour les maîtres.*

Nous sortons enfin de ce dédale de paroles où le sophisme, les redites, laissent trop apercevoir la pauvreté intellectuelle de Julien ou l'embarras du sectaire malhonnête. L'arrêt est porté : tout chrétien, parce que chrétien, est inapte à l'enseignement; et la raison mise en avant par l'empereur philosophe est qu'on ne peut enseigner que ce que l'on approuve. Le sophisme est si grossier qu'il ne demande pas à être réfuté.

L'histoire ne nous a transmis que cet unique document; mais une question se pose, et les historiens tour à tour l'ont agitée : Est-il réellement le seul édit de Julien concernant l'enseignement?

Ammien Marcellin, saint Jean Chrysostome, n'en connaissent pas d'autre. Baronius, et, de nos jours, de Broglie nient l'existence de tout autre décret. Dans son récent ouvrage sur Julien l'Apostat, M. Paul Allard reste assez hésitant et expose le bien fondé des deux opinions.

On peut admettre sans difficulté que la proscription des maîtres chrétiens, avec la recrudescence de fanatisme païen chez les professeurs sans cesse aiguillonnés par Julien, constituait un danger très sérieux. Avant que d'être la demeure des lettres, l'école devenait le sanctuaire du paganisme militant, et il est vrai de dire qu'à la rigueur ce

seul décret interdisait l'entrée des écoles aux chrétiens.

Cependant, l'insistance avec laquelle les Pères et les historiens sacrés reprochent à Julien d'avoir interdit les études aux chrétiens semble viser un nouvel édit plus odieux que le précédent, et que nous n'avons pas conservé comme bien d'autres œuvres de l'apostat.

A la fin du premier décret, Julien semblait indiquer que sa pensée première avait été de contraindre tous les étudiants à fréquenter l'école païenne; il s'en abstint pour garder un faux-semblant de tolérance; l'enseignement, d'ailleurs, s'ils fréquentaient les écoles, devait les convertir doucement aux idoles.

Quant aux jeunes gens qui veulent suivre les cours, je ne les en empêche pas, disait-il, car il ne serait pas juste d'écarter du bon chemin ceux qui ne savent pas dans quelle voie marcher et de les retenir de force dans les coutumes de leurs parents. *Il serait juste, au contraire, de les traiter comme des insensés et de les guérir malgré eux.* Mais nous avons pardonné à tous cette maladie et il vaut mieux encore, je crois, éclairer que punir les insensés.

Une double voie s'ouvrait donc encore aux fidèles : ou la fuite des écoles, et c'était l'ignorance en partage; ou leur fréquentation, et c'était, dans la pensée de l'empereur, l'apostasie à bref délai. Néanmoins le texte était formel : l'école restait ouverte à tous. D'où vient donc que les Pères et les auteurs chrétiens aient tant affirmé qu'elle leur fut interdite?

Le témoignage de Rufin a une importance particulière. En 362, l'ami de saint Jérôme avait dix-sept ou dix-huit ans; il étudiait. C'est lui le premier qui nous révèle cette interdiction des belles-lettres aux disciples du Christ. Sozomène s'exprime dans les mêmes termes que lui. Saint Augustin fait deux fois allusion à la persécution de Julien. Dans les *Confessions*. l. VIII, ch. v, parlant de Victorin,

il ne mentionne que le premier édit : *Imperatoris Juliani temporibus lege datâ prohibiti sunt christiani docere litteraturam et oratoriam.* Mais, dans la *Cité de Dieu*, l. XVIII, ch. LI, n° 2, parlant à un point de vue plus général, il mentionne les deux proscriptions : *An ipse non est Ecclesiam persecutus qui christianos liberales litteras docere ac discere vetuit?*

Enfin trois témoignages ont une éloquence exceptionnelle, car, en mentionnant le décret, ils l'accompagnent de paroles de Julien que nous ne retrouvons pas dans l'édit précédent.

« Julien, dit Socrate, défendit aux chrétiens par une loi de fréquenter les écoles, de peur, selon son expression, que s'ils aiguisaient leurs langues, ils ne répondissent plus facilement à la dialectique des païens. »

Théodoret est très explicite : « Et d'abord il défendit que les enfants des Galiléens (c'est ainsi qu'il nommait les chrétiens) ne fussent instruits dans l'étude des poètes, des rhéteurs et des philosophes. Nous sommes percés, disait-il, de nos propres flèches, suivant le proverbe. C'est, en effet, avec nos armes mêmes qu'ils portent contre nous le combat. » (1)

Saint Grégoire de Nazianze reproche deux fois à Julien d'avoir arraché aux chrétiens les belles-lettres : τῶν λόγων ἡμᾶς ἀπήλασεν (2). Quelle est donc la raison de cette nouveauté? lui demande-t-il. Et il cite cette réponse de l'empereur : « Notre langage est à nous, c'est à nous qu'il appartient de parler grec, comme il nous convient de vénérer les dieux; mais il vous convient de rester dans votre état stupide et rustique, vous dont toute la sagesse se résume en ce mot : crois. » (3) C'était ce que saint Gré-

(1) THÉODORET, *Hist. eccl.*, l. III, ch. VIII.
(2) S. GREG. NAZ., *Orat.* IV, n° 5.
(3) *Ibid.*, n° 102.

goire appelait faire du grec non plus une question de langage, mais de religion (1).

Devant des documents si affirmatifs, accompagnés de citations de Julien que nulle part ailleurs on ne retrouve, on peut se demander si ces auteurs n'avaient pas en main des textes que nous avons perdus, et l'on est bien porté à conclure avec Tillemont : « Il n'y a rien de plus célèbre dans toute la persécution de Julien que la défense qu'il fit aux chrétiens par une loi expresse, dès le commencement de son règne, d'apprendre les lettres humaines et d'étudier les auteurs païens, ne voulant qu'on reçût dans les collèges que ceux qui adoreraient les idoles. Cette loi suivit apparemment celle qu'il publia pour défendre aux chrétiens d'enseigner. » (2)

* * *

Il est curieux de constater en terminant l'accueil qui fut fait à la réforme scolaire de Julien. Comment les fils et petits-fils des martyrs considérèrent-ils la persécution nouvelle?

Le plus sanglant reproche vint peut-être à l'empereur de ses propres amis; la mesure prise fut jugée exorbitante et dangereuse. Personne n'a mieux exprimé les sentiments de ce groupe d'esprits clairvoyants qu'Ammien Marcellin. Avec sa conscience droite et sa franchise militaire, il condamne jusqu'à deux fois dans son histoire « cet acte barbare qu'il faudrait couvrir d'un éternel silence : *Illud autem erat inclemens, obruendum æterno silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus christiani cultores.* » (3)

Parmi les chrétiens, les avis se partagèrent : Julien y

(1) S. Grég. Naz., *Orat.* IV, n° 5.
(2) Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 344.
(3) Ammien Marcellin, XXII, 10; XXV, 4.

trouva des approbateurs, hommes au zèle plus ardent qu'éclairé, pour qui la proscription des lettres fut le plus grand bienfait que l'Église ait pu attendre de l'empereur. Ils étaient peu nombreux, et Socrate, avec une grande largeur de vue, combat leurs arguments dans son histoire.

Chez les autres, l'irritation fut vive, et, en vérité, je ne sais si l'empereur pouvait prendre une mesure plus blessante pour des Grecs, amis passionnés du beau et de l'éloquence. Le témoignage des historiens cités plus haut en est un écho. Mais il est deux contemporains de Julien dont l'attitude présente un intérêt spécial. Quel contraste! Saint Basile ne semble pas s'émouvoir : il domine de toute la hauteur du génie les misérables efforts de l'apostat et les dédaigne. On sent que si ces mesures l'affligent elles ne l'effraient pas. Au besoin, il bravera tout pour la cause de la liberté et des âmes, et ses monastères resteront des écoles de science.

Au contraire, tout ce que la passion a de violent vibre dans l'âme de saint Grégoire de Naziance; on en vient à douter de son impartialité, tant l'émotion l'entraîne. Jamais il ne pardonnera à Julien d'avoir voulu convertir son frère Césaire aux idoles. C'est comme une haine de famille. « O folie! s'écrie-t-il, folie d'avoir conçu l'espérance de ravir Césaire, mon frère, le fils de tels parents. » (1)

Saint Grégoire est aussi ce que M. Paul Allard appelle « le littérateur impénitent », celui qui eût volontiers tout abandonné pour s'attacher à la seule éloquence et qui ne regrettait rien des souffrances endurées pour l'acquérir. De son indignation sont nées ces deux invectives, écrites peu de temps après la mort de Julien. C'est la revanche de l'éloquence chrétienne délivrée : « Voilà, dit-il à Julien, voilà ce que t'envoient ceux que par ta grande et merveil-

(1) S. GREG. NAZ., *Orat.* VII, n° 11.

leuse loi tu voulais exclure de la culture des lettres....., voilà ce que t'envoient Basile et Grégoire, tes antagonistes, les émules de ton éloquence, tu le disais toi-même, Basile et Grégoire que tu te disposais à livrer aux démons, à ton retour de Perse. » (1)

Parmi les maîtres chrétiens, il y eut peu d'Ecéboles versatiles sacrifiant au dieu du jour. Ils immolèrent leurs goûts et leur gloire à leur foi chrétienne; les exemples furent éclatants. Je ne mentionnerai que Victorinus, le converti qui avait émerveillé Rome et le monde, et Prohœresius, tour à tour professeur en Gaule, à Rome et à Athènes, Prohœresius que la Ville Éternelle avait honoré d'une statue au Forum : *Rome, reine du monde, au roi de l'éloquence.* Le souvenir de cet ancien maître attendrit Julien et il lui fit offrir de l'exclure du décret. Mais en ce temps la charité pressait trop les cœurs pour qu'un chrétien, digne de ce nom, osât recevoir une faveur de la même main qui frappait ses frères. Prohœresius refusa de se séparer de la cause commune et quitta sa chaire.

C'est dans ce même esprit de foi que des esprits éclairés, mais un peu chimériques, tentèrent de créer en quelques jours une littérature chrétienne. Les deux Apollinaires ont attaché leur nom à cette tentative. Apollinaire l'Ancien traduisit en hexamètres le Pentateuque, tira des deux premiers livres des Rois un poème épique en 24 chants, composa des tragédies sur le modèle d'Euripide, des comédies à l'imitation de Ménandre, des odes pindariques. Apollinaire le Jeune se réserva le Nouveau Testament qu'il mit en dialogue sur le modèle des dialogues de Platon.

Aucune de ces œuvres n'était marquée au coin du génie; elles s'éteignirent avec Julien. C'est le sort des improvisations et des pastiches. Toutefois l'idée était belle et neuve,

(1) S. Greg. Naz., *Orat.* V, n° 39.

elle méritait l'attention de siècles moins agités, et d'hommes heureusement privés de l'abondante facilité des Apollinaires.

Cette secousse dura trop peu pour permettre l'organisation d'une résistance qui eût été la leçon de l'avenir. C'est une consolation encore, au milieu des angoisses d'aujourd'hui, de se souvenir, suivant le mot du Psalmiste, « des jours anciens et des années d'autrefois ». Le chrétien y puise toujours une force. Les grands exemples sont des leçons d'héroïsme pour lui, et l'issue glorieuse de ces persécutions lui prêche l'espérance. Il reconnaît en même temps que jamais l'Église ne trouva une haine plus raffinée et plus ingénieuse en persécutions que dans le cœur des apostats.

SÉRAPHIN PROTIN.

LES POÉSIES SACRÉES
DE BOSSUET

« Ne parlons point de me divulguer comme faisant des vers, » écrit Bossuet à Mme d'Albert de Luynes (1). Bossuet avait raison, hélas!..... Ce n'est pas sans peine pourtant qu'il obtint le secret. Les nobles moniales de Jouarre recevaient ses vers comme des chefs-d'œuvre : il est assez dans les mœurs des pénitentes d'admirer ce qui tombe de la plume de leur Père spirituel! Après les avoir lus et relus et silencieusement goûtés, elles brûlaient de les communiquer à leurs amies. C'était un sentiment si naturel! Et pourquoi donc n'auraient-elles point partagé avec d'autres le charme édifiant qu'elles avaient trouvé aux poésies de leur Père, M. de Meaux? Et puis, sous le voile de la Bénédictine, la femme vivait encore quelque peu. Et n'est-ce pas un de leurs contemporains qui avait écrit en tête d'une fable :

Rien ne pèse tant qu'un secret :
Le porter loin est difficile aux dames.

Il était bien dur de tenir cachés dans des tiroirs ces cantiques, ces odes, ces psaumes, de n'en jamais dire un mot et de surveiller ses discours pour que l'admiration ne se trahît jamais.

Mme d'Albert, qui parfois était « raisonnante » (2), obtint

(1) Lettre du 7 juin 1696.
(2) Lettre du 14 mai 1696.

que les vers précieux pussent circuler dans le groupe de celles que Bossuet appelait « la troupe élue », « ses fidèles filles », « les bonnes amies » de Jouarre. Ma Sœur Cornuau, c'est clair, sera privilégiée : « Permettez-en la lecture à ma Sœur Cornuau, tant qu'elle voudra (1). » D'autres sont admises au même bonheur, mais avec des réserves nuancées. Une dame dont Bossuet n'indique que l'initiale, Mme du N***, et Mme de Lusanci peuvent les voir, mais « avec le même secret » (2). On ne les montrera à Mme de Rodon que « si elle en a entendu parler » (3), il ne faut pas, en effet, exciter dans son cœur soit de la peine, soit de la jalousie. « Même » (4) Mme Guillaumie pourra les savourer: ce « même », s'il lui fut jamais répété, dut sembler peu flatteur à Mme Guillaumie, mais était-ce payer trop cher un tel privilège?

Mme d'Albert, impatiente de voir la gloire poétique de ce Père, dont elle était « la première fille », enfermée dans un cercle si étroit, céda à son penchant de raisonner. Elle réclama une plus large publicité. Bossuet faiblit, elle eut la permission de montrer les vers à « tous ceux qui pouvaient en être touchés. » (5)

Mme d'Albert s'enhardit. Ne pourrait-on pas les imprimer? Le P. Tocquet, dont Bossuet lui avait écrit autrefois ce cordial éloge: « Que j'aime ce bon P. Tocquet! — Le P. Tocquet est un saint, » y inclinait. Mais, cette fois, Bossuet fut inflexible. Un instinct secret de son génie l'avertit que l'ombre des cloîtres valait mieux pour ses poésies sacrées que la lumière crue du monde. Ce n'est pas sans doute que ses vers n'eussent à ses yeux aucun mérite. Un poète garde même sous ses protestations de modestie une intime com-

(1) Lettre du 4 mai 1696.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) Lettre du 7 juin 1696.

plaisance pour les « enfants » de son esprit, alors même qu'il les déclare, comme Boileau, « vains et faibles » et venus sur le tard dans la vieillesse du père (1). Il perce, par exemple, une visible satisfaction dans les paroles où Bossuet annonce l'envoi de l'*Hymne pour le jour de l'Ascension* (2) : « Il y a aujourd'hui huit jours, qui était le jour de l'Ascension, qu'il sortit en voyant le lever du soleil une hymne en français sur ce mystère, que je voudrais que vous eussiez, et vous l'aurez en effet quand elle sera à son point. » Ce désir est significatif, et Bossuet laisse bien entendre que l'apostrophe par laquelle débute l'hymne qui est sortie « en voyant le lever du soleil » lui semble d'une inspiration heureuse :

Lève-toi, Père du jour,
Et dans ton plus bel atour
Viens commencer ta carrière.

Aussi, à la fin de la lettre, malgré sa première résolution d'attendre que l'hymne soit « à son point » pour la mettre sur la route de Jouarre, il se ravise. « La pièce est inachevée. Il y manque un sixain. » Mais n'importe, il l'enverra. Le génie lui-même a donc de ces impatiences !

Un autre motif — celui-ci plus conscient — portait Bossuet à tenir ses vers derrière les grilles d'une abbaye et à leur imposer une sévère clôture. Lui, si amoureux de la dignité épiscopale, qui, sous une pluie torrentielle, allait à petits pas, tandis que tout le monde, prêtres, religieux, laïques des deux sexes, se précipitait vers un abri, qui répondait « avec un air très sérieux » à toutes les invitations de se hâter : « Il n'est pas de la gravité d'un prélat de courir, » (3) il ne se résignait pas facilement à paraître devant

(1) *Epître à mes vers.*
(2) Lettre du 7 juin 1696.
(3) Second avertissement de Sœur Cornuau.

le public dans la compagnie des profanes qui fréquentent chez les Muses. Et c'est bien le sens de la recommandation que s'attirait M[me] d'Albert par ses pressantes sollicitations: « N'allez point me divulguer comme faisant des vers. »

Mais le motif principal qui devait, semble-t-il, l'empêcher de mettre au grand jour ses poésies, c'est leur caractère tout mystique. « J'ai des raisons, écrivait-il à la Sœur Cornuau, pour ne vouloir pas qu'on en donne des copies à qui que ce soit. » (1) Pour comprendre ces raisons, il suffit de lire quelques titres: le *Saint amour*, l'*Amour insatiable*, les *Trois amantes*, la *Parfaite amante*. Jette-t-on des perles devant « qui que ce soit »? Salomon lui-même, par la plume de Bossuet, en informait le lecteur en des vers où se rencontre, à défaut de poésie, la plus élémentaire prudence:

Mortels, purifiez vos heures, vos pensées;
Et laissez loin de vous les ardeurs insensées
D'un amour furieux,
Si vous voulez, épris d'une flamme pudique,
Entonner ces beaux airs, et du Roi pacifique
Les chants mystérieux.

Quand Bossuet ne fut plus là pour défendre contre une publicité intempestive « ces beaux airs et les chants mystérieux du Roi pacifique », la pensée vint aussitôt à l'héritier de ses œuvres de les livrer à l'impression, car, dans le privilège des *Méditations sur l'Évangile*, qui fut donné en 1708, les *Poésies chrétiennes* sont déjà mentionnées. Mais l'héritier, le neveu de Bossuet, celui qu'on a coutume d'appeler « l'indigne neveu », n'exécuta pas son projet. Dédain? Manque de loisirs? Je ne sais. Peut-être n'avait-il sous la main, ni tous les autographes, ni au moins toutes les copies. Quoi qu'il en soit, le XVIII[e] siècle ne put lire, à la suite de quelques éditions des *Oraisons funèbres*, qu'une ode sur la

(1) Lettre du 29 mai 1696.

Liberté créée, perdue, réparée, couronnée, qui ne semble pas d'un mysticisme assez relevé pour avoir été écrite à l'intention des dames de Jouarre. Ce n'est qu'au siècle dernier que les éditeurs, curieux d'inédit, comme l'on sait, et soucieux de tout publier d'un auteur jusqu'à ses moindres billets, exhumèrent de la poudre de la Bibliothèque nationale un recueil de copies qui avait jadis appartenu à la famille de Luynes. Et sans grand enthousiasme, ils nous l'offrirent, nous avertissant avec une certaine mélancolie que nous y trouverions la confirmation de cette maxime « que rarement un grand prosateur est un bon poète. » (1)

*
* *

Quel est donc le démon qui profita de la vieillesse de Bossuet pour l'induire en tentation de composer des vers? Ou plutôt, puisqu'il s'agit de poésies sacrées que des âmes doivent lire avec religion dans la paix des cellules claustrales, ne parlons point de démon. Bossuet prétend quelque part qu'il fait des vers par un certain mouvement dont il n'est pas le maître (2). Peut-on savoir quelles circonstances, quelles secrètes suggestions déterminèrent le « certain mouvement » irrésistible qui le conduisit à briser sa prose si régulière et à la fois si spontanée, pour qu'elle tînt, sans déborder ni flotter, dans les cadres petits et grands de la prosodie?

La question n'est pas d'une importance souveraine. Elle n'est que curieuse. Essayons pourtant de la résoudre à l'aide de la correspondance.

C'est dans une lettre du 14 mai 1696 à Mme d'Albert que, pour la première fois, Bossuet fait allusion à des vers qu'il venait de lui envoyer. Quel en était le sujet, et quels

(1) *Œuvres complètes de Bossuet*, par M. l'abbé Guillaume. Avertissement de l'éditeur.

(2) Lettre du 7 juin 1696.

furent par conséquent ses débuts dans l'art périlleux des poètes? Lui-même va nous l'apprendre. Le 29 mai, il écrit encore à Mme d'Albert : « Je suis bien aise qu'elle soit contente de mes psaumes. » L'approbation qui le rend bien aise est celle de Mme de Luynes, sœur de Mme d'Albert, et simple religieuse comme elle au monastère de Jouarre, avant d'être prieure de Torci. Il n'est donc pas douteux que Bossuet soit entré dans la carrière par la *traduction poétique de quelques psaumes*.

Le « certain mouvement » est commencé. On verra s'il va se précipiter. Le 1er juin, Bossuet écrit à la Sœur Cornuau : « Chantez l'hymne que je vous ai envoyée, qui est pour vous en beaucoup d'endroits et dans son tout à toutes les âmes. » Quelle hymne la Sœur Cornuau doit-elle chanter? Distinguerons-nous cette hymne qui est pour elle en « beaucoup d'endroits »?

A cette époque, Mme d'Albert, qui souffrait d'une maladie d'yeux, qui se croyait même menacée de perdre la vue, avait quitté Jouarre pour suivre un traitement à Paris. Son inséparable, la Sœur Cornuau, l'avait accompagnée, et toutes deux, naturellement, étaient descendues à l'hôtel de Luynes, cette « si grande et si superbe maison » (1), disait Bossuet. De là, Sœur Cornuau avait écrit à son Père spirituel qu'elle « restait en solitude au milieu du monde » et que tout ce grand train qui bruissait autour d'elle s'arrêtait à la porte de sa chambre. Bossuet lui répond par des conseils appropriés aux dispositions de son âme et à la situation passagère où elle se trouve. Or, il y a dans sa lettre une pensée qui est précisément le thème développé dans l'*Amour insatiable* : « Comme ce feu — le feu de l'amour — est dévorant, il ne faut pas s'étonner qu'il soit aussi épuisant. » Lisez maintenant :

(1) Lettre à Sœur Cornuau du 1er juin 1696.

Quel secours à mes transports
Et quel remède à ma peine,
Si, malgré tous mes efforts,
Par une absence inhumaine,
Je sens mille et mille morts
Me couler de veine en veine,
Pendant qu'à force d'aimer
Je me vois comme pâmer?

Il n'y a pas jusqu'au séjour momentané des deux religieuses au milieu du monde qui ne semble visé par cette strophe :

Malheur à l'âme insensée
Qui, par des vœux impuissants,
A soi-même délaissée,
Cherche un repos passager
Dans un pays étranger.

Voilà bien l'hymne qui est pour la Sœur Cornuau « en beaucoup d'endroits ». Elle est suffisamment désignée : c'est l'*Amour insatiable*.

Le « certain mouvement » continue. Le 7 juin, il envoie, comme nous l'avons dit déjà, l'*hymne pour le jour de l'Ascension*, sans même prendre le temps de composer le dernier sixain. Mais ce ne sont là que des essais. Il va maintenant se mettre à une œuvre de longue haleine. Le Cantique des cantiques n'effraye pas ses ardeurs; décidément, Bossuet a raison, il n'est plus le maître du mouvement qui l'emporte.

Trois ans auparavant, dans la préface du commentaire latin qu'il avait publié sur le livre sacré, il avait dit les délices qu'il goûtait dans la poésie de Salomon : « C'est partout des fleurs, des fruits, les plantes les plus belles, la douceur du printemps, des champs fertiles, des jardins frais et fleuris, des ruisseaux, des puits, des fontaines, des parfums jetés à profusion par l'art ou la nature, et puis des colombes, des tourterelles qui gémissent, du miel, du lait,

du vin, et dans les héros du poème des formes élégantes, des sentiments aussi chastes que doux; et s'il s'y rencontre des objets d'horreur, des rochers, des cimes sauvages, des repaires de bêtes féroces, ils ne sont là que pour accroître, par la variété des tableaux, le plaisir des yeux. »

Mais ce qu'une âme aussi profondément chrétienne que celle de Bossuet admirait dans le Cantique des cantiques, c'était moins encore le cadre poétique et les symboles gracieux, que le mystique épithalame, le *carmen amatorium et nuptiale* de Jésus-Christ et de l'Église, de Jésus-Christ et de l'âme.

Le voilà donc attaché, pour plusieurs semaines, au poétique labeur d'où sortira *le saint Amour* ou *Endroits choisis du Cantique des cantiques avec des réflexions morales.*

Nous savons, par sa correspondance, que dans les premiers jours d'août il avait envoyé à Jouarre le commencement de sa traduction. Mme d'Albert et Sœur Cornuau l'ont lu avec avidité; elles ont échangé leurs impressions; elles ont noté les mêmes strophes, montrant bien par leurs remarques qu'elles sont plus soucieuses des leçons morales que de la poésie; elles ont en particulier compris ce que signifiaient les branches folles et les renardeaux.

Allons (c'en est le temps) des branches renaissantes
Trancher l'accroissement;
Et faisons endurer à nos fertiles plantes
Cet utile tourment.
Prenez ces renardeaux ravageurs de la vigne;
Et, d'un commun effort,
Toutes venez donner, à leur race maligne,
Une soudaine mort.

Le 11 août, Bossuet répond à ses deux pénitentes de choix. Il écrit à Mme d'Albert : « Prenez les petits renards, taillez dans le vif; que ce soit là le fruit de cette poésie; » et à Sœur Cornuau : « Vous avez fait de la taille et des

petits renards l'application que je souhaitais. » En même temps, à celle-ci il annonce qu'il a mené à bonne fin sa traduction : « Je vous envoie le reste des vers sur le *Cantique :* » à celle-là qu'il est en pleine période de production et que le « certain mouvement » est plus entraînant que jamais : « Il y a bien d'autres cantiques sur le métier. » (1)

Désormais les lettres de 1696 se tairont sur les travaux poétiques de Bossuet. Il est vraisemblable qu'après l'achèvement des cantiques qui sont sur le métier, ils sont clos pour cette année. Non pas que le laborieux prélat cesse d'écrire, mais sa plume, mieux inspirée, va se consacrer à d'autres œuvres. Le 9 octobre, il annonce à Sœur Cornuau cette bonne nouvelle : « Je donnerai bientôt de la pâture à votre amour. » La sublime pâture qu'il prépare en effet ! Ce sont les *Élévations sur les mystères*. Que n'a-t-il écrit ses *Endroits choisis du Cantique des cantiques* dans la manière des *Élévations*, de cette prose si vive, si chaude, si colorée, qui est aussi celle des *Méditations sur l'Évangile* et du *Discours sur la vie cachée en Dieu !* Avec quel plaisir et quelle édification nous les lirions aujourd'hui, tandis que les « tendres vers de son chaste cantique !..... »

La correspondance nous apprend donc que c'est en 1696, vers le mois de mai, que Bossuet fit ses premiers vers connus. Or, l'année 1696 marque une trêve de Dieu dans sa vie. Ses lettres à Jouarre ne témoignent d'aucune grave inquiétude. Il peut, comme il le dit lui-même, s'amuser saintement d'un sujet pieux. Il a bien lancé, l'année précédente, l'*Ordonnance et Instruction sur les États d'oraison*, qui prélude aux controverses du quiétisme, mais le feu couve encore sous la cendre.

Remarquons, en outre, que la crise poétique commence

(1) Bossuet fait peut-être allusion, en cet endroit, aux *Trois Amantes*, sorte de trilogie où il chante les trois Marie de l'Evangile.

avec le printemps et finit avec l'été. Est-ce la belle saison qui l'inspire? Il allait en jouir à Germiny. Or, Germiny, s'il faut en croire Fénelon qui le chanta,

Des grâces et des jeux c'est le riant séjour.

Au retour de mai, Germiny se couronnait

De myrte et de lauriers, de jasmins et de roses,
De lys, de fleurs d'orange, en son beau sein écloses.

Fénelon, le païen et classique Fénelon, allait jusqu'à faire de Germiny un Tempé. Il invitait les zéphirs à y caresser Flore de leurs souffles amoureux; il ne craignait même pas d'y introduire des nymphes, le tout, sans aucun doute, au grand déplaisir de Bossuet, qui en littérature était chrétien jusqu'au bout des ongles.

Germiny, c'était la campagne, c'était aussi d'ordinaire la solitude propice aux travaux poétiques. Et n'était-ce pas de lui, de Germiny et de ses vers, que Bossuet parlait dans cette strophe :

Ainsi, dans une solitude,
Où Jésus est sa seule étude,
Dans la nuit comme dans le jour,
Un dont l'âme était toujours pleine
Des tendres pleurs de Madeleine,
Avec elle chantait l'amour.

Mon Dieu! ni la paix de l'esprit, ni les charmes de la campagne, ni la douceur de la solitude n'eussent peut-être suffi à provoquer « le mouvement » dont Bossuet ne devait plus être le maître, mais la contagion s'y ajouta, et la contagion vint de Jouarre même, car la poésie était endémique à Jouarre..... Ne nous moquons pas trop, admirons plutôt comme le petit groupe des *bossuetistes* de Jouarre nourrissait des goûts littéraires. Et pourtant, le féminisme n'était

pas né encore, et les jeunes filles ne s'instruisaient que dans les monastères.

De Jouarre, on envoyait donc des vers à Bossuet. On commença en janvier 1691. Le 24 de ce mois, Bossuet écrit à Mme d'Albert : « Les sentences de l'écran m'ont beaucoup plu : elles ne me sont que plus agréables pour être des fleurs cueillies dans Jouarre même, mais si les vers français y sont nés aussi, c'est un talent que je n'y connaissais pas encore. »

Puis ce fut une émulation sans pareille. On fit des vers avant même d'apprendre les règles : « Je ne demande point, écrit-il le 29 mai 1696, de qui sont les vers que j'ai trouvés dans votre lettre du 21 : je suis déjà bien assuré qu'ils ne sont point de Mme de Sainte-Gertrude. » Et pourquoi ne seraient-ils pas de Mme de Sainte-Gertrude? C'est qu'ils sont trop réguliers pour être de Mme de Sainte-Gertrude, qui était encore novice dans le métier, car il déclare neuf jours après qu' « il n'y aurait point de mal d'apprendre un peu les règles à Mme de Sainte-Gertrude, si l'on ne craignait qu'elle s'y donnât trop. »

Mme d'Albert était plus experte, et Mme de Luynes rivalisait avec elle. On avait, un jour, envoyé à Bossuet des vers anonymes, c'était modestie peut-être, c'était surtout plaisir de le voir chercher l'auteur et commettre des erreurs plaisantes. Il répond : « Je les attribue à Mme votre sœur, dont j'en ai vu de très beaux, de très élevés et de très réguliers sur cette mesure. » (1)

Et non seulement on composait à Jouarre des vers français, on y composait aussi des vers latins dont il n'est pas besoin de dire que nos modernes lycéennes et leurs frères seraient incapables. Bossuet, qui n'offre pas sans doute toute garantie d'impartialité à l'égard de ses filles spirituelles,

(1) Lettre du 29 mai 1696.

en portait ce jugement dans une lettre à Mme d'Albert : « Les vers latins sont très beaux; vous pourriez les avoir faits comme les français, dont vous m'avez enveloppé l'auteur : je soupçonnais que c'était vous. » (1)

Une telle fièvre de poésie était contagieuse.

Pendant cinq ans, elle le laissa indemne. A la fin, elle le gagna, lui aussi. Il commença. On pense s'il fut admiré à Jouarre! Les éloges de ses filles l'encouragèrent : il s'abandonna. Et ce fut, pendant l'été de 1696 surtout, une veine poétique qui ne s'épuisait pas.

* * *

Bossuet, dans les années qui suivirent, fut-il repris de la même ardeur? Oui. Et d'abord l'année suivante. Dans les lettres de l'hiver, nous ne relevons aucune trace d'allusion à des soucis poétiques. Mais le 7 juin 1697, Bossuet rappelle encore une fois à la Sœur Cornuau la loi rigoureuse de l'arcane : « Tenez-vous-en, ma fille, à mes ordres sur la communication de mes vers, persistant à ne vouloir pas qu'on les voie. » Il venait donc de lui envoyer une poésie nouvelle. C'était au moment de la Fête-Dieu. Aussi est-il vraisemblablement question de la pièce intitulée : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

Le 15 août, il écrit à Mme d'Albert : « Vous me renverrez les vers, quand vous les aurez fait décrire comme à l'ordinaire. » Nous pouvons présumer qu'une poésie, expédiée à Jouarre en la fête de l'Assomption, doit chanter la Sainte Vierge. Justement, nous trouvons dans le recueil *la Parfaite Amante, Marie, Mère de Dieu;* la pièce se termine par le souvenir de ce dernier soir d'une vie qui

Paisiblement finit par un soupir d'amour,

et de cette dépouille virginale qui

Par une chère main au tombeau fut ravie.

(1) Lettre du 7 juin 1696.

Nous sommes sûrs, du reste, que c'est bien cette année qu'il composa la *Parfaite Amante*, car, le 10 octobre, il envoie à Mme d'Albert, dont les mauvais yeux n'avaient pu déchiffrer son écriture, le texte exact d'un vers qui se trouve dans cette pièce : « Le vers que vous désirez est ainsi :

Tout ce qu'on a pensé,
Sans que d'un Dieu jaloux l'honneur soit offensé.

L'année 1697, comme on le voit, est d'une médiocre fécondité : c'est que le quiétisme, « l'une des plus subtiles tentations » (1) qu'ait jamais connues l'Église, se propage et devient inquiétant. Le temps de s'amuser, même saintement, d'un sujet pieux, semble passé. Au lieu de compter des syllabes et de chercher des rimes, il faut maintenant, avec une prose solide et souple comme l'acier, « rabattre l'arrogance des faux mystiques », (2) il faut tâcher aussi de ramener un prélat dévoyé « de son prodigieux égarement. » (3)

Pendant les trois ans qui suivent, Bossuet ne compose donc plus de vers. Les documents, du moins, sont muets sur ses travaux poétiques. Mais, en novembre 1700, il reprend une grande œuvre commencée en 1696, la traduction du psautier. Il la poursuit peu à peu dans ses moments de loisirs. C'est pour lui « un délassement » en même temps « qu'une sainte occupation. » (4) Il y travaille quand il n'a point de livres sous la main, comme à Versailles; il y travaille le matin en s'éveillant, il y travaille pour se récréer, il y travaille pour se mettre en train. (5) Et sans doute quelquefois il s'oublie. « Ce vendredi, 31 décembre 1700,

(1) Lettre du 17 juin 1697 à Sœur Cornuau.
(2) Lettre du 1er avril 1697 à Mme d'Albert.
(3) Lettre à la même du 19 juin 1697.
(4) Journal de l'abbé Le Dieu.
(5) *Ibid.*

raconte l'abbé Le Dieu, M. de Meaux a travaillé à ses psaumes matin et soir, et il a tout à fait interrompu son travail sur la politique. »

De ces psaumes, dont la traduction se poursuivit pendant trois ans, de ce psaume 118 en particulier, qui lui coûta un labeur si opiniâtre, que reste-t-il? Qui le sait? Les tempêtes des révolutions, qui ont bouleversé les grandes maisons et les couvents, en ont dispersé les feuilles. Mais en lisant ceux que la famille de Luynes — il y en a neuf — reçut de Jouarre et garda pieusement, il nous est permis peut-être de modérer nos regrets.

*
* *

Que valent en effet les vers de Bossuet? On pourrait répondre sommairement qu'ils ne valent rien. Soyons plus respectueux à l'égard de ce grand homme.

Dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, Bossuet raconte l'origine de la poésie. Il pense qu'elle a débuté par des cantiques, qui « perpétuaient la mémoire des actions les plus éclatantes des siècles passés »; du style de ces cantiques perdus dans la nuit des temps, il nous fait cette description plus idéale qu'historique: « hardi, extraordinaire, naturel toutefois en ce qu'il est propre à représenter la nature dans ses transports, il marche pour cette raison par de vives et impétueuses saillies, affranchi des liaisons ordinaires que recherche le discours uni ; renfermé d'ailleurs dans des cadences nombreuses, qui en augmentent la force, il surprend l'oreille, saisit l'imagination, émeut le cœur et s'imprime plus aisément dans la mémoire. » (1)

C'est fort bien dit. Mais, pour trouver la chose, ne lisez ni les odes, ni les cantiques de Bossuet. N'y cherchez pas l'harmonie « des cadences nombreuses ». Voici une pensée

(1) *Discours sur l'Histoire universelle*, IIe partie, ch. II.

profonde : Les saints ne font que croître sous le fer. Mais elle est enveloppée dans des sons qui ne « surprennent l'oreille » que fort désagréablement.

Ils *croissent sous* le fer, *ses saints*.....

Que j'ai de plaisir à me rappeler que mes péchés eux-mêmes sont « une amorce » au cœur de Dieu, mais pourquoi suis-je obligé de siffler quatre fois pour le dire?

.....Tes péchés ne sont qu'une *amorce*
A *ses excessives* bontés.

Et puis, tant d'épithètes auxquelles je me heurte ne saisissent plus mon imagination, elles ne fleurissent pas le discours, elles y laissent seulement deviner le trou qui appelait la cheville. Voyez la pécheresse. Elle apprend que Jésus est dans la maison de Simon, elle est saisie d'un *saint* transport, elle prend sa boîte *choisie*, elle verse sur les *divins* cheveux le parfum *précieux*. L'*odorante* essence coule en *pareille* abondance sur les pieds. Le *superbe* édifice en est tout embaumé. De ses *longues* tresses elle déploie les *beaux* nœuds et sur les pieds de Jésus ondoie la *riche* chevelure. Par égard pour tant d'autres titres littéraires, arrêtons-nous.

Laissons aussi dans l'oubli les apostrophes qui sombrent lamentablement dans la prose :

Princes des troupes fidèles,
Ouvrez les sacrés poteaux ;
Et vous, portes éternelles,
Élevez vos chapiteaux!

Ne parlons pas des appositions qui brusquement arrêtent « les vives et impétueuses saillies » du vers, de ces

. . . . beaux nœuds,
L'objet de mille vœux.

et de

. . . . la riche chevelure,
Sa plus noble parure.

Ne disons rien des périphrases qui décèlent la pauvreté plus encore que l'abondance poétique; ne rappelons pas celui dont la main savante conduit les travaux du jardin, ni la liqueur que la savante abeille va piller sur les fleurs, ni davantage la liqueur qui réjouit le cœur.

Ce n'est pas, croyez-le bien, que le tour alerte, rapide, ou l'allure grave et les sons pleins d'une strophe ne rappellent jamais le génie de Bossuet :

Sur ma couche, la nuit, seule, triste, éplorée,
En vain j'étends les bras (1).
Plus je pousse vers toi ma sublime pensée,
Plus de ta majesté je la sens surpassée,
Se confondre elle-même et tomber sans retour.
Je t'approche en tremblant, Lumière inaccessible,
Sans atteindre jamais l'Etre incompréhensible,
Et mon œil éperdu ne trouve point de jour (2).

Mais, au moment où l'on retrouve son Bossuet, celui de la prose, où l'on s'apprête à l'applaudir, quelque chose surgit à l'improviste qui glace l'admiration naissante :

Et mon œil éperdu ne trouve point de jour.

M. Brunetière, dans une remarquable conférence sur la *modernité de Bossuet*, disait : « Bossuet est un poète, un grand poète, et l'un des plus grands qu'il y ait dans l'histoire de la littérature française. Splendeur des images, intensité du sentiment, simplicité, grandeur, variété du mouvement, rien, dans certaines de ses œuvres, ne manque de ce qui fait proprement la poésie lyrique. » On ne saurait mieux dire, mais les œuvres où il manque à peu près tout ce qui fait la poésie lyrique ou autre, ce sont précisément ses poésies. Bossuet est un poète, un grand poète, et l'un des plus grands, mais c'est en prose.

FÉLICIEN VAN DEN KOORNHUYSE.

(1) Endroits choisis du *Cantique des cantiques*.
(2) *Tibi silentium laus* (*Psalm*. LXV, *sec*. S. HIERON.)

MÉLANGES

HISTOIRE
DES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT

Le nouveau volume que nous avons la joie de présenter à nos lec teurs est le sixième de la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique,* qui se publie chez M. Lecoffre. Cette collection compte déjà plusieurs bons ouvrages, et quelques-uns des volumes annoncés sont attendus par le public avec une véritable impatience.

M. Jacquier, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, un des rédacteurs les plus estimés du *Dictionnaire de la Bible,* se propose donc de nous donner l'*Histoire des livres du Nouveau Testament.* L'ouvrage complet aura au moins trois volumes, si nous en jugeons par le contenu du premier, car nous n'avons dans celui-ci que des préliminaires d'introduction générale (p. 1-29) et l'histoire critique des *Épîtres* de saint Paul (p. 30-388).

Le nom seul de M. Jacquier est une garantie de science vraie et solide. On peut juger de son travail par les notices bibliographiques que l'on rencontre au bas des pages. Encore sont-elles *loin d'être com plètes,* nous dit l'auteur, et *les meilleurs ouvrages récents* y ont seuls trouvé place. C'est plaisir de penser que M. Jacquier a exploré pour nous ces innombrables productions de criticisme protestant et que nous pouvons en juger d'après lui en toute confiance. La vie est si courte, et, dans le domaine des sciences sacrées, notre tradition catholique est si riche de bonnes et saintes choses, qu'infailliblement nous ignorerions les idées particulières de beaucoup de ces *étrangers,* si des hommes comme M. Jacquier ne se chargeaient de nous les traduire en bon français, c'est-à-dire avec clarté, brièveté et précision.

Ce n'est pas là le seul mérite de son livre. Les analyses qu'il nous fournit des quatorze Épîtres de saint Paul sont toutes excellentes, et pour

ma part, en les lisant, j'étais tout heureux de constater que ces analyses très détaillées, très objectives, et faites *uniquement* d'après les textes, représentent en substance, presque identiquement, le même système de théologie paulinienne que nous offre saint Thomas, dans son commentaire sur l'Apôtre.

M. Jacquier a traité aussi avec beaucoup de soin les questions d'authenticité et de chronologie.

Dans la statistique qu'il a très laborieusement dressée pour établir les particularités de la langue du Nouveau Testament, il y a (p. 25) des erreurs de calcul et des contradictions. Le vocabulaire comparatif des *Épîtres* présente aussi quelque confusion, par exemple, pour l'*Épître aux Éphésiens* (p. 302 et 303).

Mais ce qui me paraît le plus regrettable dans un ouvrage de si haute valeur, ce sont quelques petites injustices, d'ailleurs involontaires, dont les Pères de l'Église se trouvent être les victimes.

Nous avons d'abord (p. 31) cette phrase : « Saint Jérôme s'est donc trompé lorsqu'il fait naître Paul à Giscala, bourg de la Galilée, d'où il aurait émigré avec ses parents à Tarse de Cilicie. » Ce n'est pas saint Jérôme qui se trompe, c'est M. Jacquier, qui attribue à saint Jérôme ce que saint Jérôme ne dit pas. Dans son commentaire sur l'*Épître à Philémon,* saint Jérôme rapporte ce que disent les Juifs : *Aiunt parentes Apostoli de Gyscalis regione fuisse Judææ.....* et cette légende des Juifs, saint Jérôme l'appelle une fable : *talem fabulam accepimus.*

A la page 85, Euthalius est d'abord rangé parmi les anciens qui regardent la 1re *Épître aux Thessaloniciens* comme écrite à Athènes. Puis, quelques lignes plus bas, M. Jacquier fait remarquer que, d'après Euthalius, la lettre a été écrite à Corinthe. Ce n'est pas Euthalius qui est l'auteur responsable de cette palinodie. Le sentiment unanime de l'antiquité fut que l'Épître a été envoyée d'Athènes, non pas cependant lors du premier séjour de l'Apôtre, raconté par les *Actes,* mais plus tard et après la fondation de l'Église de Corinthe. La distance qui sépare les deux villes, soit par terre, soit par mer, n'est pas tellement grande qu'un voyage de ce genre puisse être regardé comme invraisemblable dans l'intervalle d'une année. Et si telle est l'opinion d'Euthalius, pourquoi M. Jacquier en attribue-t-il l'invention à MM. Schrader et Kohler, qui n'ont fait que la reproduire?

A la page 114, M. Jacquier écrit : « Nous ne pouvons accepter le témoignage de Denys, évêque de Corinthe, qui affirme que Pierre a fondé l'Église de Corinthe conjointement avec Paul. » Rejeter le témoignage de saint Denys sur l'histoire de sa propre Église est toujours hasardeux ; mais, dans la circonstance, le mot *conjointement* que M. Jac-

quier introduit dans son texte comme faisant partie du témoignage de saint Denys est une pure interpolation. Saint Denys s'est contenté de dire que saint Pierre et saint Paul avaient contribué *tous deux* et *semblablement* à la fondation de l'Église de Corinthe, il n'a d'aucune manière affirmé *la simultanéité* de leur action apostolique. L'adjectif ἄμφω et l'adverbe ὁμοίως n'ont jamais exprimé l'idée de temps.

Enfin, à la page 235, à propos de l'*Épître aux Romains*, l'auteur distingue encore deux opinions : la première, « qui est la vraie », est représentée par « Théodoret, Œcuménius, Théophylacte, saint Thomas, Cornely et en général les exégètes catholiques. » La seconde, qui n'est plus la vraie, a pour garants « saint Augustin, saint Hilaire, Hug, Eichhorn, Baur et son école. » Je n'aime pas à voir saint Augustin et saint Hilaire séparés du groupe des exégètes catholiques et rangés dans la compagnie de ces messieurs d'Iéna et de Tubingue. Ces associations de noms sont à éviter. Mais quelle est donc l'opinion fausse qui a valu à saint Hilaire et à saint Augustin cette disgrâce ? On prétend qu'ils ont dit que le but de saint Paul écrivant aux Romains était un but polémique, apologétique, l'intention de réconcilier les chrétiens de la gentilité avec les chrétiens sortis de la synagogue. S'ils ont dit cela, ils ont eu tort, car je suis de l'avis de M. Jacquier : le but de l'Apôtre est un but dogmatique. Qu'a donc dit saint Hilaire à ce sujet ? Je crois qu'il n'en a pas soufflé mot. Je ne trouve aucune référence nulle part et les *Indices* de l'édition Migne sont muets. Peut-être M. Jacquier a-t-il voulu désigner, au lieu de saint Hilaire, le diacre Hilaire ou l'*Ambrosiaster*, qui est, en effet, le véritable *antesignanus* de l'opinion fausse. Si saint Hilaire est innocent par son silence, saint Augustin l'est encore plus par son témoignage exprès. Car ce n'est pas dans les gloses du moyen âge qu'il faut aller chercher son sentiment, c'est dans l'ouvrage où il traite la question *ex professo*, dans l'*Expositio inchoata* de l'Épître aux Romains. Dès les premières lignes, nous y lisons : *Hoc ergo docere intendit Apostolus, omnibus venisse gratiam Evangelii Domini nostri Jesu Christi. Quod propterea etiam gratiam vocari ostendit, quia non quasi debitum justitiæ redditum est, sed gratuito datum.* L'universalité et la gratuité du salut par Jésus-Christ, voilà bien la thèse *dogmatique*, reconnue expressément par saint Augustin comme intention principale de l'Apôtre : *Hoc docere intendit*. Quoi de plus formel ? Il est vrai que l'évêque d'Hippone parle ensuite des troubles provoqués par les Judéo-chrétiens. Mais il ne dit pas que ces troubles aient eu lieu dans l'Église de Rome plutôt qu'ailleurs, et il ne dit pas non plus que cette controverse ait été pour saint Paul autre chose que l'occasion d'un enseignement plus net et plus déterminé. Il me semble donc qu'il faut

en bonne justice restituer à saint Augustin sa place légitime en tête de la liste des *exégètes catholiques*.

J'aime à croire que M. Jacquier ne me saura pas mauvais gré de ces observations et j'espère que lui-même nous donnera bientôt une seconde édition de son livre (1), où toutes ces taches légères auront disparu. L'ouvrage mérite mieux que le succès de presse qui lui est promis : il mérite de devenir parfait.

EDMOND BOUVY.

DE DEO UNO

Les commentaires de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin se multiplient tous les jours. Après le P. Billot, S. J., professeur de dogmatique à l'Université grégorienne; le P. Janssens, O. S. B., recteur de Saint-Anselme; le P. Buonpensiere, O. P., régent de la Minerve, voici le P. Lépicier (2), professeur de théologie au collège de la Propagande, qui à son tour entreprend la publication de ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ ad textum S. Thomæ concinnatæ*. L'enseignement des chaires des Universités romaines s'affirme de plus en plus actif et aussi de plus en plus goûté: c'est un bon signe du renouveau des études théologiques au début du xx[e] siècle.

Le P. Lépicier, un Lorrain et un Servite de Marie, a commencé la publication de son cours, il y a un an, par le traité *De Beata Maria Virgine*, qui a valu à son auteur un Bref de S. S. Léon XIII et de tous côtés les éloges les plus mérités. Aujourd'hui il étudie la première partie du *De Deo uno: De pertinentibus ad divinam essentiam* (I. quæst. I-XIII), et il dédie son travail à Jeanne d'Arc, la Vierge invaincue, la Bonne Lorraine (3).

Le Révérend Père semble s'excuser dans sa préface de faire paraître, après tant d'autres, un nouveau commentaire du Docteur angélique, et pour se disculper il rappelle la parole de saint Augustin: *Utile est plures a pluribus fieri libros, diverso stylo, non diversa fide, etiam*

(1) On nous dit que la seconde édition a paru, mais nous ne l'avons pas entre les mains.

(2) TRACTATUS DE DEO UNO. *Pars I. De pertinentibus ad divinam essentiam* (I. quæst. I-XIII) auctore, ALEXIO MARIA LÉPICIER, O. S. B. M. V., in collegio urbano de Propaganda fide theologiæ professore. 1 v. in-8° XL-567 p. Lethielleux, Paris.

(3) Le tome III du *Cursus* vient de paraître: *De Sanctissima Trinitate*. Lethielleux.

de quæstionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic (liv. Ier, *de Trin.* c. v). Cette excuse est pleine de modestie: elle n'est cependant pas fondée. Le but que s'est proposé le P. Lépicier reste très précis, sa méthode toute personnelle: il veut nous faire comprendre le texte de saint Thomas, exposer avec précision et brièveté la pensée même du saint Docteur; il ne faut donc pas chercher dans son livre l'originalité des synthèses du P. Billot, encore moins l'ampleur parfois un peu démesurée et inattendue des développements du P. Janssens: le docte Servite suit pas à pas saint Thomas. C'est un commentaire qu'il veut nous donner, un commentaire au sens très strict du mot: nous devons lui rendre cette justice qu'il est resté plus fidèle que ses prédécesseurs au rôle très modeste de commentateur.

Toutes les questions sont traitées, tous les articles commentés: partout ce sont les expressions mêmes du Maître qui sont citées, avec des paraphrases plus ou moins étendues, suivant les difficultés du passage. Encore faut-il ajouter que ces ampliations sont elles-mêmes des extraits du Docteur angélique. Le P. Lépicier est un fidèle disciple du cardinal Satolli: comme lui il possède à la lettre les diverses œuvres de saint Thomas, et c'est un réel plaisir que de voir l'habile façon dont il émaille sans cesse ses arguments de la *Somme* de citations empruntées aux autres questions ou écrits du maître.

Il y a dans cette façon de procéder peu d'originalité en apparence, mais en réalité beaucoup de travail personnel. Il y a surtout pour le lecteur une conviction qui s'impose: l'auteur est un disciple fidèle qui transmet inaltérable le dépôt qui lui a été confié.

Saint Thomas commenté par saint Thomas lui-même: telle est bien la première originalité de la méthode du P. Lépicier. Une seconde en découle naturellement: sauf divers passages des Saints Pères et d'assez nombreuses citations de saint François de Sales et du Dante pour qui l'auteur a une prédilection marquée (voir sa justification, p. 471, *scholion II*), saint Thomas est presque le seul théologien cité dans son ouvrage. Cajetan lui-même, auquel se rattache d'une façon toute particulière le professeur de la Propagande, est mentionné rarement: l'auteur semble avoir craint d'être entraîné par le savant cardinal à des discussions trop subtiles et étrangères au but très précis de son commentaire. Le P. Lépicier laisse, en effet, dans l'ombre les controverses postérieures à saint Thomas: je ne dis pas qu'il les néglige ou les ignore. Il croit trouver leur solution dans le texte même du Docteur angélique plutôt que dans l'esprit de ses commentateurs: il montre ainsi souvent comment les erreurs les plus modernes sont déjà condamnées par le langage de la *Somme*. Je regrette pourtant ce laconisme qui semble

isoler saint Thomas de l'école qui a pénétré et développé son admirable synthèse; la théologie des âges postérieurs mérite, elle aussi, de prendre place dans le cadre de la *Somme théologique*.

Relevons maintenant quelques détails:

P. 100-105, la nouvelle interprétation de l'auteur pour défendre avec la *Somme* la pluralité des sens littéraux de l'Ecriture. Saint Thomas distinguerait le sens littéral premier et le sens littéral second: celui-ci ne serait autre que le sens accommodatice, dont d'ailleurs le P. Lépicier donne une nouvelle définition. Est-ce bien la pensée de saint Thomas? Est-ce surtout celle de saint Augustin! Les remarques de l'auteur sont ingénieuses, mais, il me semble, étrangères à la controverse: je ne vois pas du reste une grande difficulté à mettre saint Thomas d'accord avec lui-même (*In corp. art. et ad* 1m).

Les preuves de l'existence de Dieu exposées avec clarté et brièveté, l'argument de saint Anselme déclaré inadmissible, les erreurs ontologiste et kantienne résumées et réfutées.

Les articles III et IV de la troisième question, où le P. Lépicier se range catégoriquement parmi les disciples de Cajetan avec le cardinal Satolli: le suppôt est réellement distinct de l'individu, l'essence de l'existence.

Notons toutefois le corollaire de la page 171, où l'auteur considère la personnalité comme la perfection ultime dans l'ordre de l'existence. Voir aussi p. 309.

Sur la fameuse question du constitutif de l'essence divine, il rejette à la fois l'opinion de Billuart et celle de Schell (p. 176); il condamne aussi la distinction formelle des Scotistes (p. 187); il défend Cajetan contre les attaques du cardinal Tolet sur la véritable nature de la simplicité qui n'est pas par elle-même la perfection: à perfection égale seulement, le simple l'emporte sur le composé (p. 199).

Notons encore toute la question du Bien, où l'autorité de saint Augustin est rappelée à tout instant; la question de la connaissance de Dieu surtout, où le commentateur a bien mérité du maître.

En somme, le commentaire du P. Lépicier est celui d'un professeur émérite et d'un parfait thomiste. Il nous confirme — ce que l'expérience apprend tous les jours — que saint Thomas est à lui-même son meilleur interprète. Sans être le plus savant ni le plus profond, il est peut-être de nos jours le plus à la portée de tous les étudiants pour donner l'amour de saint Thomas et l'intelligence de la lettre de la *Somme*.

PIERRE-FOURIER MERKLEN.

LE PARADIS

En lisant l'ouvrage de M. le chanoine Pession (1), l'on croit entendre le récit d'un pèlerin à la piété non moins intelligente que vive, et qui, après avoir visité une des grandes basiliques qui font la gloire du génie chrétien, Saint-Pierre de Rome par exemple, s'est rendu compte de tout, a cherché les raisons de tout, et raconte ce qu'il a vu et appris. Il admire les proportions de l'édifice, cette immense croix latine, en l'encroisement de laquelle, sous la coupole la plus élevée qui soit au monde, s'élève la Confession du Prince des apôtres, l'or, le marbre, les statues, les mosaïques qui font de ce temple une des merveilles de l'univers. Puis il veut en connaître les origines, s'enquiert de l'époque de sa construction, de ceux qui en conçurent le plan, et du but qu'ils se proposèrent. Enfin, il dépeint les personnages qui en ont la garde, leur assigne à chacun leur rang et leurs fonctions, et décrit les cérémonies qui se sont déroulées et se déroulent encore dans son enceinte.

M. le chanoine Pession est ce pèlerin. Le temple qu'il a visité est le Paradis. Il a vu, dans le chapitre XXI de l'Apocalypse, la Cité sainte, avec la haute muraille qui l'entoure et les douze portes qui y donnent accès; sa longueur est égale à sa hauteur et à sa largeur, et l'Ange du Seigneur l'a mesurée sur une longueur de cent quarante coudées. Saint Jean et Ézéchiel nous montrent les trônes de Dieu, du Christ, des anges et des saints qui les entourent. Les exégètes, les Pères, les théologiens ont commenté l'Écriture Sainte, en ont tiré leurs conclusions, n'ont pas dédaigné le secours de la philosophie, et saint Thomas d'Aquin a émis dans le traité *De cœlo et mundo* ses théories sur l'Empyrée.

C'est dans ces livres, les uns inspirés par Dieu, les autres écrits par des docteurs et des saints, que M. le chanoine Pession contemple le Paradis, considère l'emplacement qu'il occupe dans la création, les éléments physiques qui le composent, les diverses demeures qu'il renferme suivant la dignité des hôtes auxquels elles sont destinées, et l'influence que par suite des lois de la nature il exerce sur le monde matériel. Sans

(1) *Considérations théologiques sous forme de méditations sur le Paradis considéré principalement comme lieu*, sur ses relations avec le reste de l'univers, sur ses rapports avec la vie d'épreuve des créatures raisonnables, sur le bonheur, particulièrement le bonheur accidentel, de Jésus-Christ, de Marie, des anges et des autres élus, par l'abbé Pierre-Joseph Pession, docteur en théologie, chanoine théologal de la cathédrale d'Aoste. Un fort vol. in-8° de 1037 pages. Prix : 7 francs, plus le port. Chez l'auteur. Place de la Cathédrale, 8, Aoste (Italie).

enlever aux paroles d'Ézéchiel et de saint Jean leur sens spirituel et mystique, le savant auteur leur conserve le plus possible le sens littéral et strict, voyant dans le ciel une cité véritable, bien que différente des nôtres, entourée d'une muraille réelle, dans laquelle on entre par ces douze portes, faites d'une matière précieuse, et présentant au dehors la forme d'un cube parfait, puisque, d'après l'Apocalypse, sa hauteur, sa longueur et sa largeur sont égales. Tel est le sujet du livre Ier.

Après avoir décrit le temple, M. Pession en expose les origines. Un second livre nous montre Dieu tirant l'Empyrée du néant, alors qu'il créa le ciel et la terre, et le peuplant aussitôt de la multitude des anges.

Une étude sérieuse nous fait connaître leur nature, leurs hiérarchies, leurs fonctions, le bonheur auquel tous étaient appelés, et qu'un certain nombre seulement ont atteint. La création entière était ordonnée au Verbe incarné. Il fallait préparer pour l'Homme-Dieu une cour composée des anges et des saints, et un palais pour les contenir. Le ciel fut ce palais. Mais avant d'être le séjour de la gloire, il devait être pour les anges ce que fut le Paradis terrestre pour l'homme : le séjour de l'épreuve. Dieu proposa à leur foi le mystère de l'Incarnation, et aussitôt s'engagea la lutte entre la vraie et la fausse science. Ce combat, suivant M. Pession, aurait duré autant qu'une génération humaine, ou tout au moins un temps très appréciable; l'issue en fut la perte des anges rebelles, et la transformation de l'Empyrée en séjour de gloire.

Là chacun de ses habitants a sa demeure, qui forme comme un ciel particulier, dans lequel rayonne la gloire qu'il a reçue. C'est ainsi que l'on distingue le ciel de Dieu, le ciel du Christ, le ciel de Marie, le ciel des principaux saints, le ciel du reste des bienheureux. Le troisième livre de l'ouvrage est consacré à leur étude; mais celui sur lequel il s'étend le plus est, à juste titre, le ciel de Dieu. Dieu, un en trois personnes inséparables les unes des autres, remplit tous les êtres et tous les lieux de son essence, de sa présence et de sa puissance, sans être limité par eux : car il est immense et remplirait tous les êtres et tous les lieux possibles et imaginables, s'ils existaient. Suivant une expression qui est du R. P. Froget, O. P., mais que M. le chanoine Pession déclare expliquer convenablement sa pensée, on peut « comparer l'immensité divine à une mer sans rivages et sans bornes, capable de contenir des multitudes innombrables d'êtres de toute nature et de toute dimension, et au milieu de laquelle se trouve plongée dans le temps une éponge que les eaux pénètrent et débordent de toutes parts; image de ce monde que l'immensité de Dieu pénètre et déborde de tous côtés, avec cette différence, toutefois, que Dieu est tout entier dans le monde, et tout

entier dans chacune de ses parties, tandis que chaque portion de l'élément liquide occupe un espace distinct ».

Ainsi l'immensité de Dieu n'est pas limitée dans le ciel des bienheureux : elle remplit le Paradis, le monde, tout ce qui existe, et elle déborde de tous côtés. On ne peut pas en dire autant du Verbe, si on le considère dans son humanité; mais dans l'Empyrée il occupe la place d'honneur. Que l'on se représente cet immense cube, formé par les astres étincelants dans l'espace, entre lesquels s'étale un océan d'éther. Dans cet océan habitent les bienheureux, les anges et les saints, à de diverses hauteurs suivant la place qui leur est assignée. Au-dessus de cette mer, au-dessus de tous les cieux, siège l'humanité du Christ, et son éclat est tel qu'elle est présente à tous les prédestinés, comme le soleil serait présent à des millions d'astres qui l'entoureraient. Après lui et en dessous de lui vient Marie, puis saint Joseph, les Esprits angéliques et les autres saints, qui, à des degrés divers, jouissent des mêmes splendeurs.

Ce ne sont pas ces lignes qui peuvent donner une idée complète d'un ouvrage qui comprend plus de mille pages : leur but a été de montrer l'originalité puissante de cette conception, qui, dans le cadre du Paradis considéré comme lieu, renferme les traités de la béatitude, des anges, de l'immensité divine, de la Trinité, de l'influence qu'exerce le mystère de l'Incarnation dans l'économie de l'univers. On ne peut classer ce livre ni dans les œuvres dogmatiques, ni dans les œuvres mystiques, ni dans les œuvres d'exégèse, car il est tout cela à la fois. La méthode qu'il suit n'est pas celle de la dialectique ou de la scholastique, que sa fécondité n'empêche pas d'être sèche et abstraite; ce sont des séries de méditations, ou plutôt de contemplations, réparties en trois livres, divisés eux-mêmes en plusieurs chapitres, dans lesquels l'auteur extrait la moelle de ce qu'il trouve dans l'Écriture Sainte, dans les théologiens, et principalement dans saint Thomas; dans les Pères de l'Église, surtout dans saint Augustin; il s'en sert comme d'un aliment qui donne à l'âme la force de s'élever vers Dieu par des élans d'amour.

Le sujet que traite M. le chanoine Pession est rempli de questions que l'Église n'a pas définies, et auxquelles ni l'Écriture ni la théologie n'ont encore fourni de solution certaine. Il est permis de ne pas partager toutes les opinions émises dans certains passages, mais il est interdit de leur faire le reproche de témérité, ou de leur refuser un fondement raisonnable et solide, soit dans l'Écriture, soit dans la théologie, soit dans les écrits des Pères. L'on n'est pas obligé, par exemple, de se faire de la constitution extérieure du Paradis la même idée que l'auteur; l'on peut discuter la place qu'occupe le mystère de l'Incarnation dans

le plan divin, ainsi que la durée de l'épreuve angélique; on n'est pas forcé de ne voir dans la toute-puissance de Dieu qu'un attribut relatif, et quelques-uns peuvent trouver singulièrement inadéquate la définition qui en fait l'essence divine considérée comme opérant au dehors. Lorsque les purs thomistes disent que l'immensité divine est une conséquence de la toute-puissance de Dieu, tout le monde n'admettra pas le sentiment de l'auteur, d'après lequel saint Thomas est aussi étranger que lui à la théorie thomiste. Mais tous seront forcés de reconnaître à cet ouvrage une profonde science, que relève une piquante originalité de conception; et, ce qui fait son plus bel éloge, nul ne le lira sans apprendre à mieux connaître Dieu et à l'aimer davantage.

François de Paule Blachère.

LE « DIATESSARON »

Dans un article consacré à la mémoire du regretté cardinal Ciasca, j'ai parlé de son édition du *Diatessaron* de Tatien, d'après les manuscrits arabes, et à ce sujet, j'ai écrit (1) : « Bien que le texte arabe ne soit pas la traduction exacte du texte original, mais une recension ou une adaptation du VIIe ou du VIIIe siècle, on peut, en le comparant au commentaire de saint Ephrem, reconstituer avec certitude le *Diatessaron* primitif. »

Le R. P. Conde, dans la *Ciudad de Dios* (2), a protesté contre la restriction légère contenue dans la première partie de ma phrase. Je ne crois pas devoir me défendre du reproche d'avoir voulu diminuer, si peu que ce soit, la valeur de la publication de l'illustre Cardinal. J'ai dit simplement ce que je croyais vrai.

En admettant que la traduction arabe ait reproduit très exactement le texte syriaque *contemporain*, ce texte syriaque était-il encore au VIIe ou au VIIIe siècle dans son état primitif? Le *Diatessaron* n'avait-il pas subi l'influence de la version de Cureton, de la *Peschitto*? Les anathèmes de Rabbula, de Théodoret, dans la Mésopotamie et l'Osrhoéne, n'avaient-ils pas provoqué des changements et des corrections, dans un sens orthodoxe ? Voilà toute la question.

Or, Théodoret dit expressément que le *Diatessaron* de Tatien ne contenait ni les généalogies rapportées par saint Mathieu et saint Luc, ni aucun témoignage relatif aux origines humaines du Christ, *fils de*

(1) *Revue augustinienne*, t. Ier, mai 1902, p. 197.
(2) *Ciudad de Dios*, t. LIX, p. 500.

David, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν Κύριον δείκνυσιν. Je veux bien que les généalogies, dans le *Diatessaron* arabe, n'aient été ajoutées qu'en appendice et après coup, selon l'hypothèse très vraisemblable du cardinal Ciasca, mais nous trouvons, dans le texte même, des versets comme ceux-ci :

Dabit illi Dominus Deus sedem « *David patris ejus* ». (*Diatessaron*, p. 2.)

Nonne Scriptura dicit quia « *ex progenie David* » *et de Bethleem castello David veniet Messias.* (*Ibid.*, p. 62.)

Quid dicitis de Messia? Cujus filius est? Dixerunt ei : « *Filius David.* » (*Ibid.*, p. 62.)

Nous y trouvons aussi la prière des aveugles de Capharnaüm : *Miserere nostri,* « *Fili David* » (*Ibid.* p. 22); celle de la Cananéenne : *Miserere mei Domine,* « *Fili David* » (*Ibid.* p. 37); celle de l'aveugle de Jéricho : « *Jesu Fili David* », *miserere mei* (*Ibid.* p. 55); enfin l'acclamation populaire : *Gloria* « *Filio David!* » (*Ibid.* p. 69).

Tous ces passages ne pouvaient se rencontrer dans le *Diatessaron* primitif, si nous en croyons Théodoret, et il faut bien l'en croire, puisqu'il a vu de ses yeux et qu'il a fait la chasse aux exemplaires dans son diocèse de Cyr.

Donc il y eut des remaniements, et, comme je le disais, des adaptations, et le texte arabe, tel que le cardinal Ciasca nous l'a donné, représente très authentiquement le *Diatessaron* syriaque, mais après revision et correction.

Du reste, ce texte arabe ne nous est pas seulement précieux parce qu'il est le document le plus immédiat et, sauf les additions, le plus fidèle du *Diatessaron* primitif, mais encore pour d'autres raisons, par exemple, parce qu'il nous apprend comment on interprétait dans les premiers siècles de l'Église la chronologie des récits évangéliques.

EDMOND BOUVY.

SAINT AUGUSTIN ET LA MUSIQUE

M. Camille Bellaigue, le délicat critique d'art bien connu, qui a écrit des pages si judicieuses et si fines sur l'exécution du plain-chant grégorien à Solesmes, a rappelé, dans le *Temps* du 20 novembre 1902, le génie esthétique de saint Augustin.

Puisqu'il parle de M. Charles Bordes, on se rappellera que la *Schola cantorum* de Saint-Gervais dont il était le directeur a été supprimée par une décision du Conseil de Fabrique.

Les amis de la saine musique ont considéré cet acte, que plusieurs ont appe- un acte de vandalisme, comme une satisfaction accordée aux exigences mon-

daines; M. Charles Bordes avait trop médité sans doute le portrait suivant de saint Augustin!

Cette page est d'autant plus actuelle que la persécution a fermé les églises des couvents qui étaient presque les seuls sanctuaires où se déroulaient les pures mélodies grégoriennes.

Saint Augustin nous a laissé lui-même son image et nous ne ferons guère ici que la retracer.

Il a dit: « Vous avez délivré mon âme, Seigneur, du plaisir de l'oreille. » Et c'est une parole terrible pour les musiciens.

Mais voici comme il se reprend aussitôt :

« Cependant, lorsque j'écoute vos louanges, chantées par une voix belle, harmonieuse, habile; comme les paroles de votre Ecriture forment en quelque sorte l'âme du chant, je me sens encore, quoique moins qu'autrefois, touché de plaisir. Cette douce mélodie semble demander quelque place dans mon cœur; elle en réclame même une avantageuse et j'ai de la peine à voir juste laquelle je dois lui donner.

» Quand je prends garde que l'ardeur de la piété s'excite plus aisément en nous par ces divines paroles, lorsqu'elles sont chantées ainsi ; quand je réfléchis que toutes les affections de notre âme ont dans le chant et dans la voix des accents et des modulations qui les éveillent par des rapports secrets, je suis pour la bonté de la mélodie; mais je crains en même temps que la douceur et la suavité des sons ne m'en fassent faire plus de cas qu'il ne faudrait. Je découvre que ce plaisir, si propre à énerver la vigueur de l'esprit, me trompe souvent. Au lieu de suivre docilement la raison, il prend quelquefois les devants et prétend la mener à sa guise. Voilà par où je pèche sans y prendre garde d'abord, mais je ne tarde pas à m'en apercevoir. Quelquefois la crainte de ces surprises, me poussant trop loin, me jette dans un excès de sévérité, qui irait à éloigner de mes oreilles et de l'église tout ce qu'il y a d'agréable et de doux dans le chant.

» Mais lorsque je me souviens des larmes que je répandais aux chants de l'église, dans les premiers temps de mon retour à la foi; lorsque je réfléchis que, présentement même, ce ne sont pas les accents de la voix qui me touchent, mais les choses, je reviens à croire que la mélodie est d'une grande utilité.

» Ainsi je suis comme en balance entre la crainte de laisser aller mon oreille au plaisir du chant et l'avantage que mon expérience me fait connaître qu'on en peut retirer. Mais après tout je me sens porté à approuver la coutume de chanter dans l'église, car le plaisir de l'oreille aide les faibles et fait naître dans leur cœur le sentiment de la piété. Je ne donne pourtant pas encore ce que je viens de dire pour une décision

arrêtée; car lorsqu'il m'arrive d'être plus touché du chant que de ce qu'on chante, je reconnais que je pèche et mérite punition, et j'aimerais mieux alors qu'on n'eût point chanté.

» Voilà où j'en suis. Mêlez vos larmes aux miennes, vous dont les bonnes œuvres sont le fruit du soin que vous avez de régler l'intérieur de vos cœurs. Pour ceux que ne cherchent point à mettre l'ordre dans leurs affections, ils ne seront point touchés de mes maux. Mais vous, mon Seigneur et mon Dieu, vous à qui j'expose ma misère, exaucez-moi, guérissez-moi ! » (1)

Une telle page est féconde: elle nous donne des leçons d'art, des leçons d'âme aussi.

Saint Augustin d'abord a très bien aperçu que le rapport secret des sentiments avec les sons forme l'objet ou plutôt la nature et l'essence même de la musique en général. Et cette vue est d'un musicien.

Il a proposé d'autre part à certaine musique particulière, la musique d'église, un idéal que l'Église a conservé durant des siècles et que depuis des siècles elle a perdu. Le chant dont « les paroles de l'Ecriture forment en quelque sorte l'âme » et d'où « le sentiment de la piété » naît seul en nous; le chant qui « suit docilement la raison » et dont « le plaisir » accroît, au lieu de l'énerver, « la vigueur de l'esprit »; le chant qui nous touche moins par les accents de la voix que par les choses qu'elle chante; ce chant, on le connaît, ou plutôt, hélas ! on ne le connaît plus. C'est le chant grégorien d'abord, et puis le chant *alla Palestrina;* surtout le chant grégorien.

Vous savez qu'un admirable artiste, M. Charles Bordes, s'est voué tout entier depuis quinze ans au soin de les relever et de les répandre l'un et l'autre. Et vous n'ignorez pas non plus quel fut, il y a peu de mois, le prix de son zèle, quel affront il a souffert de ceux-là qui devaient le plus l'honorer et le bénir. La maison de Dieu s'est fermée à la musique divine. Comme le Verbe lui-même, le génie musical qui l'a traduit le mieux a été parmi les siens, et les siens ne l'ont point reçu.

Les paroles du grand évêque, et ses plaintes, enferment des vérités encore plus profondes et le combat qu'elles trahissent ne se livre pas seulement dans l'ordre de la musique sacrée. Au théâtre ainsi qu'à l'église — toute l'histoire musicale en témoigne — les notes et les mots sont en guerre et, comme Jacob avec l'ange, les sens luttent avec l'esprit.

Qui donc enfin, parmi ceux qui font de leur art toute leur vie, leur joie, fût-ce la plus pure, et même leurs plus saintes amours; qui donc,

(1) *Confessions*, liv. X, ch. XXXIII.

à de certaines heures, ne sent au fond de soi-même se poursuivre le duel incessant et mystérieux?

L'artiste alors éprouve une noble inquiétude. Le Bien et le Beau se disputent son âme et parfois la déchirent. Il les avait crus inséparables, peut-être identiques; il ne voit plus entre eux que la différence, la contradiction possible et l'inégalité certaine. Il doute si le καλόκἄγαθος de la Grèce, qu'il avait pris pour devise, exprime un rapport nécessaire, et si les hommes, les peuples, les siècles qui choisirent la beauté firent le meilleur choix. Il veut alors, lui aussi, « mettre de l'ordre dans ses affections et régler l'intérieur de son cœur ». Il le veut trop tard ou trop faiblement, et, trop aimée, « la douce mélodie » garde la place, la place avantageuse, la première peut-être, qu'il lui a donnée en son âme.

Etrange et douloureux conflit! Quand notre maître, notre César, est le Beau, qui nous dira ce qui est à César et ce qui est à Dieu?

De cette crise esthétique et morale on sait comment un Augustin est sorti. Mais qu'il l'ait seulement traversée, et qu'il en ait souffert avec cette violence, il semble que cela mette le dernier trait à sa figure, qui fut en tout d'une si dramatique beauté.

CHRONIQUE

Après les centenaires de Mgr Dupanloup et du cardinal Guibert qui ont clos l'année 1902, d'autres se préparent.

Celui de Bossuet, mort le 12 avril 1704, sera des plus fêtés et des plus glorieux pour la France. Le culte du grand orateur a débordé suffisamment nos frontières pour que les solennités du centenaire soient celles, non seulement de la catholicité, mais encore de tout le monde qui pense et qui aime et admire, sans préjugé, les beaux génies et les caractères supérieurs.

En 1904 aussi, on fêtera, aux portes de Rome, le neuvième centenaire de la mort de saint Nil. Ce moine vint de Calabre s'établir aux environs de Tusculum. Le monastère qu'il y fonda, actuellement encore occupé par des moines basiliens de rite grec, donna naissance au village de Grottaferrata. Les nombreux manuscrits copiés par saint Nil et ses disciples ont fait les délices des érudits. Ce sont eux qui célébreront avec le plus d'enthousiasme les fêtes du centenaire.

Un Comité s'est fondé à Rome pour les organiser; dès maintenant, il annonce une série de conférences mensuelles sur la célèbre abbaye. Les premières seront données par Mgr Duchesne, directeur de l'École française; M. Kanzler, directeur du Musée profane de la Bibliothèque vaticane; M. Pastor, directeur de l'Institut impérial autrichien; le T. R. P. David Fleming, vicaire général des Frères Mineurs, et le Rme P. Pellegrini, abbé de Grottaferrata.

Le même Comité a décidé l'érection à Grottaferrata d'un monument en l'honneur de saint Nil. Une subvention de 6 000 francs a été accordée par le ministère de l'Instruction publique.

. . .

Le Souverain Pontife a définitivement organisé la Commission historico-liturgique, instituée sur la proposition du cardinal Ferrata. Mgr Duchesne en est le président. La liste des membres consulteurs, choisis dans les deux clergés et parmi les laïques compétents, ne tardera

pas à être publiée. Le bréviaire, le missel, le pontifical, le rituel et tout ce qui concerne la partie historique des rites seront l'objet de leurs études, dont le but est de préparer de futures éditions des livres liturgiques en harmonie avec les acquisitions de la critique historique.

* * *

On peut prévoir dans un avenir très prochain une controverse non moins passionnante que celle qui s'est agitée autour du Suaire de Turin.

Le P. Barnabé d'Alsace, O. F. M., par son livre sur *le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, vient de mettre le feu aux poudres, en essayant de consolider la thèse traditionnelle.

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser cet ouvrage. Les *Études franciscaines* ont déjà fait remarquer que « la simple tradition orale ne peut être regardée en histoire comme un critérium satisfaisant de certitude. La critique veut des textes ou des pièces archéologiques. » Le P. Zanecchia, O. P., auteur de *La Palestina d'oggi*, et le P. Vincent, O. P., du couvent de Jérusalem, sont tous deux trop violemment attaqués pour ne pas riposter. D'autres pourront parler avec plus de désintéressement, du moins aux yeux du public, qui n'ont pas été mis personnellement en cause par le P. Barnabé; et je pourrais citer à ce propos l'étude du P. Germer-Durand sur *la Topographie de Jérusalem*, qui paraît dans les *Échos d'Orient* de janvier 1903. La compétence de l'auteur est justement reconnue : un long séjour en Palestine qu'il habite depuis près de vingt ans, des recherches et des fouilles personnelles, un rare instinct archéologique, un savant et continuel contact avec les textes palestiniens lui ont permis de tracer de la Ville Sainte un plan qu'il faut rapprocher de celui du P. Barnabé si l'on veut se mettre au courant du sujet.

* * *

Mgr Lamy, de Louvain, vient d'être adjoint aux consulteurs déjà connus de la Commission biblique instituée l'an dernier par le Saint-Père.

Il n'est pas de question plus à l'ordre du jour que la question biblique et elle le sera longtemps encore. Il y a peu de temps, « un professeur de Grand Séminaire » signalait dans les *Annales de Philosophie chrétienne,* sur un ton caustique qui nuit aux idées justes qu'il émet, l'évolution de l'exégèse catholique dans la controverse sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

De même qu'à la question du Suaire de Turin — beaucoup moins importante il est vrai — presque tous les périodiques veulent apporter

à celle-ci le secours de leurs lumières. Il n'est pas jusqu'au dernier journal de M. l'abbé Dabry, *l'Observateur français*, qui n'ait ouvert ses colonnes à un article sur « la question biblique ». — L'article fut condamné par le cardinal Perraud, et, récemment, la *Semaine religieuse d'Autun* publiait la note suivante : « L'administration diocésaine est heureuse de pouvoir appliquer à M. l'abbé Grosjean la formule dont se sert à Rome la Sacrée Congrégation de l'Index, à l'égard des auteurs censurés par elle et qui désavouent leurs écrits..... *laudabiliter se subjecit et opus suum reprobavit*..... »

Autre épisode qu'il nous suffit de signaler pour le moment : M. l'abbé Gayraud a publié quelques réflexions (*Univers* des 1, 3 et 4 janvier 1903) au sujet du nouveau livre de M. l'abbé Loisy, *l'Eglise et l'Évangile*, écrit pour répondre à l'ouvrage du Dr Harnack sur *l'Essence du Christianisme*.

∴

Voici une nouvelle qui intéresse la musique religieuse. Le commandeur Mustafà, directeur de la chapelle Sixtine, a donné sa démission : « A cause de mon âge, écrit-il, de ma santé qui n'est point bonne et pour d'autres motifs, j'ai dû me retirer, après cinquante ans de services, de la direction de la chapelle pontificale. »

Nul ne doute que « ces autres motifs » ne soient les tendances opposées qui existaient entre Mustafà et Perosi, son co-directeur. Celui-ci reste désormais seul à la tête de la célèbre chapelle, à laquelle il pourra imprimer une direction plus moderne et plus religieuse.

M. Camille Bellaigue continue à esquisser ses « silhouettes de musiciens ». Après celle de saint Augustin reproduite plus haut, voici celle de saint Thomas d'Aquin (*Temps* du 29 décembre 1902). Le Docteur angélique a compris la musique et il ne semble pas avoir éprouvé les scrupules de saint Augustin sur sa nécessité à l'église. Selon lui, la musique a le don d'accroître la piété des saints et la contrition des pécheurs, de soulager ceux qui souffrent, de fortifier ceux qui luttent, de relever ceux qui sont tombés et enfin, considération éminemment philosophique, d'arrêter l'esprit plus longtemps sur les mots et de lui faire ainsi méditer plus à l'aise la vérité qui s'y cache (2ª 2ᵃᵉ, q. xci, art. 2).

Tout cela s'entend de la musique religieuse, et d'abord de la musique vocale, à l'exclusion de la musique instrumentale ; cette dernière ne fut tolérée chez les Juifs que parce qu'ils étaient « le peuple à la cervelle dure..... qui avait besoin d'être excité par des instruments à grand fracas, de même qu'il fallait des promesses terrestres et l'appât des

biens matériels pour l'attacher au Seigneur ». La musique religieuse doit de plus être grave, recueillie; saint Thomas, après saint Jérôme, défend de chanter *more theatrico*.

Il partage les mélodies en trois classes: « les unes, *morales*, nous disposent aux bonnes mœurs; d'autres, *praticæ*, créent en nous les passions; les dernières, *raptûs factivæ*, nous plongent dans une sorte de ravissement ». C'est ainsi qu'il envisage surtout le but moral de la musique; il veut qu'elle soit une purification, selon la théorie d'Aristote, un mode d'affranchissement du monde extérieur, qui permette à l'esprit de se recueillir au plus intime de l'âme.

Combien ont regretté, aux fêtes de Noël, de ne plus entendre dans les églises les antiques cantilènes, pleines de prière naïve et de poésie, et les chants simples qui berçaient nos pères. Les journalistes se sont faits l'écho du désappointement des fidèles qui vont à l'église pour prier, et c'était plaisir d'entendre l'un d'eux consoler ses confrères, avec une pointe d'ironie, en leur apprenant qu'il avait assisté aux offices de Noël, presque dans la solitude, en plein Paris, dans la chapelle des Bénédictines de la rue Monsieur, où il avait entendu de véritables chants religieux, légers, angéliques, cris du cœur, paroles d'amour et d'espérance.

On reviendra à cette musique traditionnelle, on y revient doucement, presque toutes les maisons religieuses y sont déjà revenues.

∴

La secte protestante des épiscopaliens des États-Unis, en son dernier Synode tenu à Springfied, a décidé de ne plus s'appeler désormais *Église épiscopale*, mais *Église catholique américaine des États-Unis*. Est-ce l'indice d'une évolution vers le catholicisme, ou bien n'est-ce qu'un vain mot?

Il nous vient de Russie une nouvelle plus consolante, si elle est fondée, et dont les conséquences religieuses sont incalculables.

Sur la demande de l'archevêque catholique de Mohilew, métropolitain de l'Église catholique en Russie, le tzar permet aux Congrégations catholiques, spécialement à celles expulsées de France, et aux écoles ecclésiastiques, de se fixer dans certaines provinces de l'empire, dans celles où se trouve déjà établie la hiérarchie catholique: toute la Russie d'Ouest, les provinces de la Baltique, la Lithuanie, la Samogytie, la Pologne, les provinces du Sud-Ouest et certaines provinces de la Russie d'Asie.

Le gérant : E. PETITHENRY.
Imprimerie P. FERON-VRAU, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe

LE PSAUME XXI

ET LE COMMENTAIRE DE BOSSUET

Saint Augustin mourant récitait avec larmes les psaumes de la Pénitence; c'est avec les psaumes aussi, à l'exemple du maître de toute sa vie, que Bossuet achevait ses jours; mais lui méditait les paroles mêmes de Jésus sur la croix. Le 16 novembre 1703, Ledieu écrit dans son *Journal* : « Depuis sept ou huit jours, il (Bossuet) a dicté des réflexions sur le psaume 21 qu'il regarde comme une préparation à la mort, et dont il fait depuis longtemps son entretien et sa méditation. » (1)

Comme Dieu prolongeait ses jours, Bossuet voulut que ses réflexions servissent aux âmes, et, dès le 15 janvier 1704, il se faisait relire son écrit sur le psaume 21, pour y mettre la dernière main, songeant à le faire imprimer conjointement avec l'explication de l'*Ecce Virgo concipiet* (2). Le 24 janvier, l'impression était décidée, et le titre un peu long portait : *Explication de la prophétie d'Isaïe sur l'enfantement de la Sainte Vierge* (3) *et du psaume 21 sur la passion et le délaissement de Notre-Seigneur.*

Anisson, l'imprimeur, déclara ne pouvoir faire présent à l'auteur « d'aucun nombre d'exemplaires »; Bossuet et son neveu en commandèrent pour eux quatre cents. Une légère

(1) Ledieu, *Mémoires et Journal*, III, p. 24.
(2) *Ibid.*, p. 47.
(3) *Is.* IX, 14.

retouche encore, et, par un dernier scrupule, la présentation du livre à M. Pirot, en Sorbonne; et Ledieu put écrire le 12 février avec un soupir de réel soulagement: « L'*Ecce Virgo* mis enfin entre les mains de l'imprimeur pour y travailler tout de bon et le finir incessamment. » (1)

Le 11 mars, le livre était prêt. Ledieu lui en mettait un exemplaire sur son bureau: « Il en a été tellement frappé, ajoute-t-il, qu'il n'a fait qu'en parler et avec inquiétude. » (2) Bossuet était en effet très faible, et un mois après, le 12 avril 1704, il mourait. Il avait reçu encore les témoignages de la plus touchante estime de la Cour, à l'occasion de ce dernier ouvrage, dont il avait fait distribuer quatre-vingts exemplaires à Versailles.

On s'arrête étonné devant ces méditations, et l'on se demande, tant la pensée est ferme et limpide, si l'on a bien en main le travail d'un homme terrassé par la souffrance et qui se prépare à la mort. Bossuet a choisi, pour cette explication littérale, la version faite par saint Jérôme sur l'hébreu; et il l'étudie avec toute la sagacité d'un critique et la doctrine d'un théologien. Nous aurons plus d'une fois l'occasion de le constater.

*
* *

De tous les psaumes, il en est peu d'aussi chers à l'Église que le psaume 21, et il compte parmi les plus beaux. Mais son importance même l'a exposé plus que d'autres aux attaques des ennemis. On en a discuté tour à tour l'attribution, le texte et la signification.

Convient-il à David traqué par les soldats de Saül et les délateurs? S'applique-t-il à Ézéchias ou à Jérémie (3) aban-

(1) Ledieu, *Mémoires et Journal, III*, p. 66.
(2) *Ibid.*, p. 79.
(3) *Jerem.* xxxvii, 15, xxxviii.

donné dans sa prison? Reuss serait favorable à cette dernière adaptation, mais il reconnaît qu'elle n'explique que la première partie du psaume.

Rosenmüller et Olshausen, après Raschi et Kimchi, préfèrent y lire les malheurs du peuple de Dieu durant la captivité, ou mieux encore sous les Machabées.

Enfin, pour Hengstenberg, nous n'avons sous les yeux que la personne idéale du juste, avec cette circonstance toutefois qu'une étroite affinité la rapproche du Christ.

Mais la personnalité du patient est trop accentuée dans tout le psaume pour que nous puissions lui substituer le vague d'un être idéal quelconque; et il faut bien se détourner du sens littéral pour appliquer à tout un peuple, fût-il Israël, des versets comme 7, 10, 15-19. Nous évitons une partie de la difficulté si nous expliquons le psaume d'un seul homme; mais où trouver dans une vie humaine ce dénouement tragique du crucifiement, suivi de la conversion des Gentils? Ni Ézéchias, ni Jérémie, ni David ne réalisent ce psaume, et c'est le cas de répéter la parole de saint Thomas: *Quandoque ponuntur aliqua quæ ad Christum pertinent, quæ excedunt quasi vim historiarum* (1).

Bossuet met en pleine lumière cette pensée: « On peut aisément trouver quelque particularité de la vie de David, où il se plaindrait d'être délaissé, comme lorsque, poursuivi par Saül dans toute la terre d'Israël, il se voyait à chaque moment en état d'être livré entre les mains d'un si puissant et si implacable ennemi; ou lorsqu'il fut obligé de prendre la fuite devant son fils Absalon, qui n'oubliait rien pour l'outrager. On peut aussi trouver des endroits où il sera chargé d'opprobres par des personnes méprisables, tel que fut un Séméi, qui même lui jeta des pierres, tant il fut emporté et violent. Quand donc on aura trouvé toutes ces

(1) S. Thom., *In psalm. 21.*

choses et qu'on voudra supposer que David les aura enflées et exagérées dans son discours, si l'on ne trouve des faits positifs tel que celui des mains et des pieds percés, des habits joués et partagés, et, ce qui est encore plus évident, celui de la gentilité convertie, l'on n'aura pas découvert le *délaissé* que nous cherchons. » (1)

Le psaume est donc messianique au sens littéral : *Inter alia specialiter iste psalmus agit de passione Christi; et ideo hic est ejus sensus litteralis* (2).

L'Église n'y a jamais reconnu et adoré que son Messie. Ce délaissé, cette victime, c'est Jésus-Christ. Ce psaume est son histoire écrite, des siècles à l'avance, dans un élan prophétique : *Ut non tam prophetia quam historia videatur* (3). C'est l'Évangile anticipé : *Passio Christi tam evidenter quasi evangelium recitatur* (4).

La tradition juive n'ignorait pas quelle était la victime du psaume, et la *Midrash* déclare que ces plaintes sont celles du Messie souffrant. Plus tard, sous l'influence de Salomon Iarchi et de David Kimchi surtout, l'interprétation changea. Saint Jérôme nous apprend même que déjà, de son temps, l'application en était faite à Esther attaquée par Aman.

L'Église n'a pas varié; elle avait pour l'instruire la parole de Jésus-Christ et des apôtres, et l'écho toujours vivant de sa tradition. Notre-Seigneur a consacré ce psaume en se l'appliquant du haut de la croix (5). « Qui ne respecterait un tel interprète, qui, arrosé de son sang, attaché à la croix, déchiré de plaies, et au milieu de ses tourments les plus cruels, pendant qu'il accomplit la prophétie, se l'ap-

(1) BOSSUET, *Explic. litt. du ps. 21.*
(2) S. THOM. *In psalm. 21.*
(3) CASSIODORE, *In psalm. 21.*
(4) S. AUG. *Enarr. II in psalm. 21*, 2.
(5) *Matth.* XXVII, 46; *Marc.* XV, 34.

plique, en disant lui-même : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous délaissé! » (1)

A leur tour, les apôtres y ont trouvé décrits les événements douloureux dont ils avaient été les témoins (2). On ne saurait désirer dans la tradition un concert plus unanime. Théodore de Mopsueste seul y jette une note discordante. Trop fidèle représentant des idées d'Antioche, et le plus rationaliste des exégètes d'Orient, il dénie au sens littéral et même spirituel du psaume tout caractère messianique. Les mots *verba delictorum meorum* lui en interdisent l'application à Notre-Seigneur autrement qu'au sens accomodatice. Bien plus, à son avis, obligés de dépeindre les souffrances de Jésus, les évangélistes n'ont fait que prendre le texte du Psalmiste et calquer sur lui leur narration.

Le pape Vigile et les Pères du Ve Concile général condamnèrent Théodore de Mopsueste, mais sans définir pourtant si le psaume est messianique au sens littéral ou au sens spirituel. La grande majorité des exégètes catholiques le regarde comme messianique au sens littéral.

Le titre du psaume en attribue la composition à David: *Psalmus* (Mizmor) *David*. En vain lui en a-t-on refusé la paternité, sous prétexte que, dans la vie du roi d'Israël, aucune circonstance ne peut en expliquer la composition. Nous y reconnaissons une prophétie, et nous ne soumettons pas l'action surnaturelle de Dieu au temps et aux circonstances.

De nos jours toutefois, une autre difficulté s'est présentée. Ceux qui étudient la progression dans le fait de la révélation ont observé que le Messie promis à l'origine ne se révèle, au temps de David, que comme fils et héritier; il faut attendre l'époque d'Isaïe pour le voir paraître en Rédempteur. Ces

(1) Bossuet, *Explic. litt. du ps. 21*.
(2) *Matth.* xxvii, 35-43; *Marc.* xv, 24; *Luc.* xxiii, 34; *Joan.* xix, 23, 28, etc.

critiques placeraient donc volontiers la composition de notre psaume dans le cycle d'Isaïe.

Nous devons reconnaître qu'une étroite affinité de pensées se manifeste entre le psaume 21 et les oracles sur le *Servus Domini*. A un point de vue toutefois, la prophétie d'Isaïe me semble bien plus explicite que l'oracle du Psalmiste.

Dans le psaume, entre les souffrances du Messie et le salut des nations, aucune relation de causalité n'est exprimée; le rapport, je le veux bien, est pour nous très clair maintenant. Il y a loin de là cependant aux lumineuses déclarations d'Isaïe. La rédemption, la *vicaria satisfactio*, c'est au chapitre LIII du prophète qu'on la trouve réellement exprimée:

Il a été blessé pour nos péchés,
Brisé pour nos iniquités;
Le châtiment qui nous procure la paix est sur lui;
Et par ses meurtrissures nous sommes guéris.
..... Et Jahwé l'a frappé pour l'iniquité de nous tous.
..... A cause du péché de mon peuple, je l'ai frappé.

Entre les deux compositions, la parenté existe; mais, dans l'oracle d'Isaïe, il y a progression sur la parole du Psalmiste. Celui-ci chante les souffrances, la mort, la résurrection du Messie, et les triomphes de Dieu. Pourquoi, à son époque même, David n'aurait-il pu le faire? Et ne lui appartient-il pas plus qu'à tout autre, suivant l'expression de Bossuet, de parler au nom de Jésus-Christ, puisqu'il en est « le père, la figure et le prophète »? Quant à Isaïe, il est, lui, en toute vérité, l'interprète lumineux du salut des peuples par le Messie, le chantre du Rédempteur.

*
* *

In finem, pro susceptione matutina, Psalmus David. Ainsi a traduit notre Vulgate, après les Septante. Les Pères interprètent du Christ le mystérieux *in finem*, et

voient dans la *susceptio matutina* la résurrection de Jésus (1).

Symmaque, dans sa version, a traduit par ὑπὲρ τῆς βοηθείας τῆς ὀρθρινῆς, *pour le secours du matin;* et la paraphrase chaldaïque porte : « Pour la puissante et perpétuelle oblation du matin. » Ces mots donneraient au psaume une destination liturgique; il aurait été chanté au sacrifice du matin (2).

On s'accorde maintenant à ne voir dans le titre qu'une dédicace au maître du chœur, avec l'indication de la mélodie à appliquer à ce chant : Au maître du chœur, sur la *biche du matin,* Psaume de David (3).

M. Fillion, après saint Jérôme, divise le psaume 21 en deux parties :

L'*Affligé :* peinture vive et détaillée des souffrances de la croix : chant élégiaque, 2-22.

Le *Sauvé :* prédiction de la conversion des gentils et des bienfaits de la résurrection : chant d'action de grâces, 23-32.

Mieux vaut, avec saint Thomas et nombre d'exégètes modernes, suivre la division en trois parties :

Le Délaissé de Dieu, 2-12.

Le Persécuté et le Crucifié, 13-22.

Le Délivré et le Triomphateur, 23-32.

Le cri de Jésus rapporté dans l'Évangile : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* laisse soupçonner l'abîme de tristesse dans lequel il fut plongé; mais ce n'est que le premier mot d'une longue prière, et les âmes avides de pénétrer les sentiments du Maître doivent chercher dans le psaume la suite de l'appel déchirant du patient à son Dieu.

(1) S. Aug. S. Jér. *Sur le Ps. 21.*
(2) *Ex.* xxix, 38.
(3) Dom Calmet a une autre explication aujourd'hui délaissée : *Præsidi classis cantorum quæ cerva matutina dicitur.*

1re *Str.* 2. Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?
Loin de mon Sauveur (litt. : de mon salut) est la voix de mon rugissement.
3. Mon Dieu, je crie le jour, et tu ne réponds pas;
Et la nuit, et il n'y a pas de repos pour moi.
2e *Str.* 4. Cependant tu es saint,
Tu trônes sur les louanges d'Israël.
5. En toi se sont confiés nos pères,
Ils se sont confiés, et tu les as délivrés,
6. Vers toi ils ont crié, et ils ont été sauvés,
En toi ils se sont confiés, et ils n'ont pas eu à rougir.
3e *Str.* 7. Mais moi, je suis un vermisseau, et non un homme,
La honte des hommes et le rebut du peuple.
8. Tous ceux qui me voient me raillent;
Ils fendent leurs lèvres (en riant), hochent la tête :
9. Il s'est confié à Jahwé, qu'il le délivre!
Qu'il le sauve, puisqu'il l'aime!
4e *Str.* 10. C'est toi qui m'as tiré des flancs maternels,
Qui m'as donné confiance sur le sein de ma mère.
11. Sur toi j'ai été déposé dès ma naissance.
Dès le sein de ma mère tu es mon Dieu.
12. Ne t'éloigne pas de moi, car l'angoisse est proche,
Et il n'y a point de protecteur.

La première strophe est la plainte du Messie délaissé : « *Mon Dieu! Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé?* On ne saurait trop remarquer, dit Bossuet, que ce sont les propres paroles par où Jésus-Christ a commencé le psaume et qu'il les a proférées selon l'hébreu. » Notre-Seigneur laisse en effet de côté le *respice in me* de la Vulgate (Septante : πρόσχες μοι) et répète deux fois *Deus meus, Deus meus*. Quel cri d'angoisse dans cet appel! « Il se sent tellement délaissé de Dieu, qu'il semble qu'il n'ose plus l'appeler son Père comme auparavant. » Il ajoute qu'il y a un abîme entre sa prière et sa délivrance; Dieu inexorable le laisse dans son abandon.

Cette « voix du rugissement » qu'exprime le texte hébreu est celle qu'ont entendue les témoins du crucifiement : *Cla-*

mavit Jesus voce magna, dicens: Eli, Eli, lamma sabachtani (1). Saint Paul parle d'un grand cri et de larmes : *Cum clamore valido et lacrymis* (2).

La Vulgate, après les Septante, a traduit, au lieu de « voix de mon rugissement », *verba delictorum meorum;* mais ce texte qui fut, pour Théodore de Mopsueste, la pierre d'achoppement, n'a pas arrêté les autres exégètes. *Hæc verba dixit Christus in persona peccatoris sive Ecclesiæ,* dit saint Thomas suivant saint Augustin. Si personnellement Jésus est l'innocence même, il n'en est pas moins vrai que, s'étant rendu caution pour nous, tous les péchés du monde pèsent sur lui.

« Il est pécheur en ce sens très véritable; tous les péchés des hommes sont siens; il est victime pour le péché; tout pénétré de péchés; péché lui-même pour ainsi dire. » (3) C'est la parole expresse de saint Paul : *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (4).

Nous étonnerons-nous après cela qu'il se sente abandonné: au dehors, à ses ennemis; au dedans, « à ses propres passions dont il avait la vivacité et le sentiment, quoiqu'il n'en eût pas le désordre, c'est-à-dire à une tristesse mortelle, à ses frayeurs, à son épouvante incroyable, à une longue et accablante agonie, à une entière désolation, que nous pouvons bien appeler découragement par rapport à ce courage sensible qui soutient l'âme parmi les souffrances? » (5)

Cet abandon est, suivant saint Thomas, la soustraction absolue des effets de la vision béatifique à l'humanité de Jésus. Il est bien seul, et, de quelque côté qu'il jette le cri de sa prière, aucune voix ne répond : il crie le jour, et Dieu

(1) *Matth.* XVII, 46.
(2) *Hebr.* V, 7.
(3) BOSSUET, *Explic. litt. du psaume 21.*
(4) *II Cor.* V, 21.
(5) BOSSUET, *Explic. litt. du psaume 21.*

n'écoute pas; il crie la nuit, et aucun adoucissement ne lui vient. On pourrait entendre, au sens littéral, ce jour de celui du crucifiement, et la nuit, de celle de l'agonie.

Ici encore les Septante présentent une lecture différente : « Je crie la nuit, et ce n'est pas à moi une folie. » Ce qui peut signifier : ce n'est pas une prière insensée, ce n'est pas un cri de murmure; ou, comme le dit Bossuet, « malgré vos dédains, ce cri plus tard ne me sera pas imputé à folie, car vous m'exaucerez. »

En attendant, il souffre dans le délaissement, et pourtant que de raisons n'avait-il pas d'espérer! Il les énumère dans la strophe suivante. Le premier verset seul offre quelques particularités de lecture. Luther, Delitzsch, Baethgen, Fillion traduisent : « Tu es saint, et tu trônes au milieu des louanges d'Israël. » L'image est saisissante, et l'on voit la prière s'élever comme un nuage sur lequel Dieu se repose. D'autres auteurs changent la ponctuation hébraïque et lisent : « Tu habites le saint lieu, toi, louange d'Israël! » Dans l'un et l'autre cas, c'est un appel à la justice et à la bonté de Dieu. Le Seigneur est juste, il prête l'oreille à la prière, il exauce ceux qui l'invoquent. En faut-il des exemples? Toute l'histoire d'Israël en surabonde. Elle se résume en réalité d'une part dans cette confiance invincible en Dieu, qu'affirme le verbe trois fois répété : *In te speraverunt:* et de l'autre dans la bonté du cœur de Dieu toujours ouvert sur son peuple.

Mais si tel a été le partage de la prière des Juifs, d'où vient que le Messie est le seul que Dieu ne veuille pas entendre? Il en trouve la raison particulière, et il l'expose dans la troisième strophe. « Pour moi, dans ce jour de désolation et d'horreur, je ne suis plus considéré comme un homme; on ne garde avec moi aucune mesure; je ne suis qu'un ver de terre, qu'on croit pouvoir écraser impunément et sans qu'il ait le droit de se plaindre; je suis l'opprobre

des hommes, et vous les laissez tout entreprendre contre moi..... » (1)

M. Lesètre voit, dans le *vermis*, la cochenille, le ver qui donne la pourpre, ce qui éveille l'idée du sang répandu; il faut remarquer toutefois que le parallélisme ne demande que l'expression de l'abaissement et de l'humiliation. Tertullien traduit d'un mot énergique l'ἐξουθένωμα λαοῦ des Septante : *Nullificamen plebis*. Il est intéressant de rapprocher de ce verset les passages d'Isaïe sur le *Servus Domini*. Quant aux sarcasmes que décrit le Psalmiste, ils ont été à la lettre jetés à la face du Christ sur la croix. Ils passaient, soldats, bourreaux, scribes, princes des prêtres, et, au milieu d'autres railleries, ils disaient, branlant la tête : *Confidit in Deo: liberet nunc, si vult eum* (2).

« Mais, quelque délaissé que soit le juste, il revient toujours à Dieu. » C'est ce que fait le Messie ; la prière de nouveau reparaît sur ses lèvres et avec un accent plus touchant.

Il rappelle à son Père ses bontés d'autrefois à son égard, les merveilles de sa naissance virginale, dont les docteurs ont vu l'expression dans ce verset : *Tu es qui extraxisti me de ventre;* l'adoption que son Père a faite de lui, puisque, n'ayant pas de père sur la terre, il a été à sa naissance placé sur les genoux de Dieu : *In te projectus sum ex utero* (3). Si telle a été votre bonté au début de mes jours mortels, ô mon Dieu, ne m'abandonnez pas, car l'angoisse est proche, et il n'y a pas de protecteur. Or, dit saint Augustin, *Si tu deseris, quæ hominis virtus? Quid est enim homo nisi quod memor es ejus?* (4)

Dieu l'a entendu, semble-t-il; il s'est comme rapproché,

(1) Bossuet, *Explic. litt. du psaume 21.*
(2) *Matth.* xxxvii, 43.
(3) Chez les Juifs, quand un enfant venait de naître, on le portait sur les genoux de son père pour que celui-ci le reconnût. *Gen.* l. 22; *Job,* iii, 12
(4) S. Aug. *Epist. CXL,* 35.

et il ne s'éloignera plus, mais c'est pour l'aider à supporter la passion jusqu'au bout et non pour l'y arracher.

*
* *

La tribulation en effet est proche : *Tribulatio proxima est.* Ce mot nous introduit naturellement dans la seconde partie, le cœur du psaume. Sous des images saisissantes, la victime fait la dramatique description de ses tourments; on voit son corps disloqué, anéanti, pendant au gibet de la croix, tandis qu'au pied, les soldats se partagent ses derniers vêtements. Est-ce bien un ancêtre du Christ qui, mille ans auparavant, a décrit cette scène? Ne dirait-on pas plutôt un témoin oculaire secoué encore par les émotions de la journée sanglante du Calvaire?

5e Str. 13. Des taureaux nombreux m'environnent,
Les forts de Basan m'entourent.
14. Ils ouvrent contre moi leur gueule
Comme un lion féroce et rugissant.
6e Str. 15. Je me répands comme l'eau,
Tous mes os se disloquent,
Mon cœur est comme de la cire,
Il se fond au milieu de mes entrailles,
16. Ma force se dessèche comme un tesson,
Ma langue se colle à mon palais;
Dans la poussière de la mort tu m'as jeté.
7e Str. 17. Voici que m'entourent des chiens,
Une bande de scélérats m'environnent,
Ils ont percé mes pieds et mes mains.
18. Je puis compter tous mes os.
Pour eux, ils me considèrent, ils me regardent.
19. Ils partagent mes habits entre eux,
Et sur mon vêtement de dessous, ils jettent le sort.
8e Str. 20. O toi, Jahwé, ne t'éloigne pas!
Ma force, hâte-toi de me secourir.
21. Protège contre l'épée mon âme,
Mon unique (ma vie) contre la griffe du chien.
22. Sauve-moi de la gueule du lion,
Et contre les cornes du buffle, exauce-moi.

Les ennemis du Messie sont représentés sous l'image saisissante des taureaux qui, dans leur solitude des grandes plaines, frappés par la vue d'un homme ou d'un objet quelconque, se précipitent vers lui et, au moindre mouvement, l'assaillent de leurs cornes. Les forts de Basan sont des taureaux plus terribles encore parce qu'ils sont nourris dans les gras pâturages de Basan, au pied de l'Hermon. *Vituli multi, hoc est minores in plebe*, dit saint Augustin, *tauri pingues, hoc est superbi ac divites, principes plebis* (1). Leurs mugissements sont terrifiants; on croirait entendre les rugissements du lion. *Audiamus rugitum ipsorum in evangelio: Crucifige! Crucifige!* (2)

A quel état ont-ils réduit leur victime! C'est déjà le crucifié qui parle; on reconnaît à cette description les souffrances de ceux qui sont condamnés au supplice de la croix. Quelle série d'images! Toute sa vie s'écoule graduellement avec le sang: *sicut aqua effusus sum*. La charpente même du corps est ébranlée, car sous l'effet du crucifiement tous les os se disloquent; il dira tout à l'heure qu'il peut les compter. Un reste de vie s'est réfugié au cœur, mais le cœur lui-même s'en va. Il n'est plus qu'une cire qui fond au creuset des tourments; il n'est plus qu'une cire aussi en face de la tristesse et du découragement qui l'accablent: « Ce n'est donc plus ce Jésus-Christ qui, transporté du désir de se plonger promptement pour notre salut dans ce baptême de sang qui lui était préparé : *Je dois*, disait-il, *être baptisé d'un baptême: et combien me sens-je pressé jusqu'à ce que je l'accomplisse?*..... David exprime en un mot tout ce grand mystère des faiblesses de Jésus et de son découragement, lorsqu'il lui fait dire : *Mon cœur s'est fondu et liquéfié au milieu de mes entrailles.* » (3)

(1) S. Aug. *Ep. CXL*, 36.
(2) S. Aug. *Enarr. II in psalm. 21*, 14.
(3) Bossuet, *Explic. litt. du psaume 21.*

Il s'y ajoute encore « ce prodigieux dessèchement qui doit arriver à ceux qui sont condamnés à ce supplice, dans un corps épuisé de sang, et des membres comme disloqués par une torture et suspension violente. » (1)

Le parallélisme suggère, dans ce verset 16, une modification très plausible. Au lieu de *kohi* « ma force », on pourrait lire *hoki* « mon palais ».

> Mon palais s'est desséché comme un tesson d'argile,
> Et ma langue s'est attachée à mon palais.

Cette soif accablante est le seul tourment dont Jésus se soit plaint sur la croix. Il s'écria: *Sitio*, et il expira peu après (2).

Ce dessèchement est tel que Jésus est déjà comme une poussière qui gît dans le tombeau; ou encore: son Père l'a conduit jusqu'à la mort. Elle vient en effet et l'enveloppe déjà; mais le grand Sacrifié n'a pas encore donné tout le détail de ses souffrances. Le supplice le plus douloureux reste à décrire.

C'est ici, dit Bossuet, la clé et le dénouement de la prophétie. On le devinerait rien qu'à voir les efforts des juifs et des rationalistes pour en détourner le sens.

Les bourreaux du Messie sont peints sous une image nouvelle et toute locale encore. C'est une meute de chiens: malfaiteurs et scélérats qui, suivant l'expression de saint Augustin, pareils aux chiens (3), *contra innocentes latrant cum quibus non habent consuetudinem.* Bossuet, avec saint Jérôme, traduit: des veneurs m'ont environné.

Foderunt manus meas et pedes meos. Le texte hébreu actuel porte *ca'ari*, « comme un lion », au lieu de *caarou*, « ils ont percé ». Juifs et critiques rationalistes défendent avec opiniâtreté cette leçon. « Le conseil des pervers m'a

(1) Bossuet, *Explic. litt. du psaume 21.*
(2) *Joan.* xix, 28.
(3) S. Aug. *Ep. CXL,* 39.

assiégé, comme un lion (il a assiégé) mes pieds et mes mains. » Pour donner un sens à la phrase, il faut sous-entendre un verbe; encore ne lui donne-t-on qu'un sens bien obscur. Un lion qui assiège un homme, et dans un homme les pieds et les mains seulement : l'image est au moins curieuse, si elle n'est ridicule. « La comparaison du lion avait déjà eu tout son effet dans ces paroles du verset 14 : *Ils ont ouvert leur gueule sur moi, comme un lion ravisseur et rugissant.* Voilà un vrai lion avec ses caractères naturels qui s'attaque à toute la personne. Pourquoi le faire revenir encore une fois pour ne s'en prendre qu'aux mains et aux pieds? »

Aussi des critiques, même rationalistes, ont-ils abandonné le texte de l'hébreu actuel, et Gesenius, qui jusque-là avait défendu le ca'ari, se rapprochait en 1895 de l'interprétation chrétienne. Les preuves abondent pour démontrer que ca'ari n'est pas la leçon primitive.

La grande Massore témoigne qu'au IXe siècle environ on écrivait *caarou:* elle s'efforce d'imposer la lecture *ca'ari.* Mais nous avons de plus anciens témoins, d'une incontestable autorité, et dont aucun n'a lu *ca'ari :* ce sont les anciennes versions de la Bible.

Les Septante ont traduit par ὤρυξαν, « ils ont percé ». Les autres versions syriaque, arabe, éthiopienne, ont compris de même. Parmi les traducteurs juifs, malgré leur désir évident de rejeter la lecture traditionnelle, aucun n'a lu *ca'ari.* Symmaque donne la version : ὡς ζητοῦντες δῆσαι. Aquila, dans une première édition, a traduit : *ils ont déshonoré* mes pieds; et dans une seconde : *ils ont lié.* Plusieurs manuscrits de saint Jérôme portent aussi *vinxerunt.*

Admettrait-on la lecture actuelle, elle pourrait s'interpréter encore dans le sens des Septante en lisant *caarei,* participe actif, *fodientes.* De nos jours, la discussion porte surtout sur la valeur du mot lui-même. Le *cour* ou *carah* hébreu signifierait creuser, mais creuser un objet qui n'existe

qu'à l'état de trou : comme creuser un puits, creuser les oreilles pour faire entendre. Le verbe n'aurait-il donc que cette unique signification et ne pourrait-on lui trouver, comme à son correspondant grec ὤρυξαν, à côté du sens précis de creuser, le sens plus large de percer? C'est l'avis de Delitzsch. La leçon traditionnelle reste donc, même au point de vue critique, la plus sûre. Le Psalmiste a vu le supplice du Christ, et tel qu'il l'a décrit, les bourreaux l'ont exécuté, avec cette brutalité qui lui a disloqué les os et lui a permis de les compter : *Cum extenderetur in ligno quodammodo numerata sunt* (1).

Tous les détails qui suivent sont presque à la lettre mentionnés dans l'Évangile. Saint Luc (XXIII, 35) parle des regards éhontés de la populace. Le partage des vêtements est rapporté avec la dernière précision dans saint Jean (XIX, 23, 24). C'est ainsi que « le délaissé fut poussé à la dernière extrémité. »

Et dans cette extrémité, seul à seul avec la mort imminente, il prie encore son Père. Mais que demande-t-il? D'échapper à la mort? Non, elle est là, elle le saisit. Il demande d'échapper à son étreinte et à sa morsure. Il demande que « son unique », sa vie échappe au glaive, à la griffe du chien, à la gueule du lion, aux cornes du buffle, c'est-à-dire aux horreurs du tombeau. Cette prière est comme un écho du psaume 15 : *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem.*

*
* *

Cette fois il est exaucé. La réconciliation du monde avec Dieu est opérée. Son Père lui rend la vie, et « en récompense de la soumission qu'il a pratiquée parmi les horreurs de son délaissement, il lui accorde non seulement la conversion de ses

(1) S. Aug. *Ep.* CXL, 39.

frères, mais encore celle des gentils, l'établissement de l'Église et l'exaltation de son nom par toute la terre. » (1)

9e Str. 23. J'annoncerai ton nom à mes frères,
Au milieu de l'assemblée je te louerai.
24. Vous qui craignez Dieu, louez-le;
Vous tous, race de Jacob, glorifiez-le.
Craignez-le, vous tous, semence d'Israël.
25. Car il n'a pas méprisé et dédaigné la misère du pauvre,
Il n'a pas caché sa face devant lui,
Et quand il a crié vers lui, il l'a entendu.
10e Str. 26. Tu seras l'objet de ma louange dans l'assemblée nombreuse,
J'acquitterai mes vœux devant ceux qui te craignent.
27. Les pauvres mangeront et seront rassasiés,
Ceux qui cherchent Jahwé le loueront.
Que votre cœur vive à jamais!
11e Str. 28. Tous les confins de la terre se souviendront, et viendront à Jahwé,
Et devant lui se prosterneront toutes les tribus des nations,
29. Car à Jahwé appartient la royauté
Et la domination sur les peuples.
12e Str. 30. Les riches de la terre mangeront et se prosterneront;
Devant lui s'inclineront tous ceux qui descendent dans la poussière
Et qui ne peuvent conserver leur vie.
31. La postérité le servira,
On parlera de Dieu à la race à venir,
32. Ils viendront et raconteront sa justice
Au peuple qui naîtra (on racontera) ce qu'il a fait.

« Je *raconterai votre nom à mes frères.* » Ces paroles en elles-mêmes, et détachées de tout le reste du discours, n'ont rien d'extraordinaire; mais aussi faut-il remarquer que celui qui s'est plaint qu'on avait percé ses mains et ses pieds, qui s'est vu dépouillé pour être attaché à la croix..... c'est

(1) Bossuet, *Explic. litt. du psaume 21.*

le même qui dit maintenant : Je *raconterai votre nom à mes frères*. Par ce moyen, tout le mystère est développé..... et sa résurrection n'est pas moins clairement exprimée que sa mort. » (1)

Il racontera le nom de Dieu à ses frères, c'est-à-dire aux apôtres : *Ite, nuntiate fratribus meis,* dit-il aux saintes femmes après sa résurrection (2). *Vade autem ad fratres meos,* répète-t-il à Madeleine (3).

Saint Paul applique cette parole aux Juifs, les frères de Notre-Seigneur selon la chair : *Non confunditur fratres eos vocare dicens : Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiæ laudabo te* (4). Ce sont bien en effet les Juifs qu'il convoque à la louange, c'est la semence de Jacob, c'est la race d'Israël. Devant eux il chante son cantique de délivrance. Il n'est plus le délaissé, le dépouillé, le crucifié. Dieu l'a exaucé quand il a crié vers lui : *Et cum clamarem ad eum exaudivit me.*

Mais chez les Juifs les grandes actions de grâces étaient accompagnées d'un sacrifice solennel : parents, amis, prêtres, pauvres étaient invités, et l'on se partageait, dans un joyeux festin, ce qui restait de la victime (5). Jésus n'omet pas ce rite sacré ; il offre son festin, mais chez lui ce sont les pauvres surtout qui y ont part. Et quand le banquet s'achève, il leur adresse d'après l'hébreu ce souhait : Que votre cœur vive à jamais !

Des commentateurs se sont arrêtés à ce sens ; les Pères ont élevé plus haut leurs pensées (6) ; ils y ont vu l'annonce du festin de l'alliance nouvelle, de la véritable action de grâces, de l'Eucharistie. Ceux qui participent à ce banquet

(1) Bossuet, *Explic. litt. du psaume 21.*
(2) *Matth.* xxviii, 10.
(3) *Joan.* xx, 17.
(4) *Hebr.* ii, 11, 12.
(5) *Deuter.* xii, 7 ; xiv, 23 ; xvi, 10, 11.
(6) S. Augustin, S. Jérome, Théodoret.

sont les humbles, les pauvres, parce que, dit Bossuet, « le sacrifice de l'Eucharistie commença alors d'être célébré dans l'Église en simplicité de cœur. »

Le regard du ressuscité ne s'arrête pas aux horizons de la Judée et parmi les rejetons de Jacob. Son regard embrasse le monde. Le royaume de Dieu s'établit sur la terre. « C'est ici la grande merveille; car qui ne s'étonnerait que les Gentils, plus sourds et plus muets que les idoles qu'ils servaient, et qui avaient si profondément oublié Dieu, qu'ils sem, blaient n'en avoir retenu le nom que pour le profaner, tout d'un coup se soient réveillés au nom de Jésus-Christ ressuscité, et qu'ils soient venus les uns sur les autres de toutes les parties du monde, comme pour composer la grande Église qui était destinée au Sauveur du monde? » (1)

Eux aussi ils auront leur festin, les puissants des nations, les rois, les riches viendront au banquet de Dieu et ils s'y prosterneront dans l'adoration.

Le verset 31 présente plus d'une difficulté. Tandis que la Vulgate, après les Septante, traduit : *Mon âme vivra pour lui;* l'hébreu porte : *Son âme ne vivra pas.* J'ai donné la traduction communément admise encore; mais la lecture du commentaire de Bossuet et les brèves notes mises au bas de son *Liber Psalmorum* suggèrent un sens bien plus original et plus clair : *Son âme ne vivra pas, et une postérité nombreuse le servira.* Parce qu'il aura sacrifié généreusement sa vie, une postérité nombreuse lui sera soumise : *Eo quod vitam abjecerit habebit posteros per fidem ex cruce ortos.* C'est toujours la même similitude de pensée avec Isaïe, et toujours aussi la même distinction entre les deux déclarations; Isaïe n'omet pas une occasion de chanter la Rédemption : *Si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longævum.* (2)

(1) Bossuet, *Explic. litt. du psaume 21.*
(2) *Is.* LIII, 10.

On objectera peut-être que depuis longtemps, dans ce psaume, il n'est plus directement question du Messie souffrant. Mais aussi ne pourrait-on considérer les deux derniers versets du psaume comme un résumé général de tout ce chant. Le Christ meurt suivant le décret du Père : en récompense, la postérité s'attache à lui. Et l'on peut annoncer à Dieu la conversion des peuples qui chantent sa justice et sa miséricorde.

Ainsi s'achève ce psaume dans lequel, suivant la parole de Bossuet, « il faudrait, pour entrer dans son esprit, faire succéder au ton plaintif de Jérémie, qui seul a su égaler les lamentations aux calamités, le ton triomphant de Moïse, lorsqu'après le passage de la mer Rouge, il a chanté Pharaon défait en sa personne, avec son armée ensevelie sous les eaux. » (1)

SÉRAPHIN PROTIN.

(1) BOSSUET, *Explic. litt. du psaume 21.*

SAINT JÉROME A CONSTANTINOPLE

L'HISTORIEN

Lorsque, en 392, saint Jérôme fait le catalogue de ses œuvres, il les énumère dans l'ordre de leur composition. C'est d'abord la *Vie de Paul de Thèbes*, *un livre d'épîtres*, en particulier une lettre d'*exhortation à Héliodore*, et *un dialogue entre un lucifèrien et un Orthodoxe*. Ce sont là ses travaux du désert et d'Antioche. Il rappelle ensuite une *Chronique d'histoire universelle* (1), *vingt-huit homélies d'Origène sur Jérémie et Ézéchiel* traduites du grec, et un traité *des Séraphins*. Ces trois ouvrages sont les fruits de son séjour à Constantinople.

On voit qu'il signale d'abord la *Chronique*. Son éditeur Vallarsi en a conclu que cet ouvrage, antérieur à la version d'Origène, devait être terminé en 379 ou 380 au plus tard. Mais rien n'empêche de descendre jusqu'en 381 et même 382. Car saint Jérôme a pu travailler simultanément et selon ses convenances sur différentes matières. Les hommes les plus laborieux ont besoin de quelque variété, et je serais tenté de croire qu'à cette époque de sa vie son esprit positif n'était pas moins attiré par l'histoire que par la philologie et l'exégèse. Or il avait entre les mains la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée et il savait que l'Occident ne possédait rien de comparable à ces annales qui remontaient à l'ori-

(1) *Chronicon omnimodæ historiæ*. L'adjectif *omnimodus* n'est pas un néologisme. Il se rencontre souvent dans Apulée, et une fois dans Lucrèce : 1683. Saint Jérôme l'emploie fréquemment pour traduire le mot grec παντόδαπος.

gine des temps. Il résolut de les faire passer dans la langue latine, et, malgré son ophtalmie et la médiocrité de ses ressources, il prit des scribes et mena rapidement cette traduction.

I

Pour apprécier le travail de Jérôme, il importe avant tout de se faire une idée exacte du livre d'Eusèbe.

Les apologistes du IIe et du IIIe siècle, Tatien, Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, avaient discuté la question de l'antiquité de Moïse. Ils avaient mis tous leurs efforts à prouver que les Livres sacrés étaient plus anciens que les livres des Grecs, que l'Exode d'Israël avait précédé de quatre siècles l'arrivée de Danaüs à Argos. Malgré ces recherches éparses dans les *Apologies* et les *Stromates*, ce fut Jules Africain qui fonda la chronographie chrétienne et établit la concordance des dates entre l'histoire sainte et l'histoire profane. Sa *Chronologie* en cinq livres s'arrêtait à l'avènement d'Héliogabale. Eusèbe, sans adopter toujours les idées de Jules Africain, fit cependant de cet ouvrage le fondement de ses propres travaux. Son *Histoire universelle*, παντοδαπὴ ἱστορία, se divisait, comme celles de plusieurs de ses devanciers, en deux parties. La première traitait de la *Chronographie* particulière, χρονογραφία, des Chaldéens, des Assyriens, des Mèdes et des Perses, puis des Hébreux, des Égyptiens, des Grecs et des Romains. La seconde partie, κανὼν χρονικός, présentait sous forme de tableaux chronologiques, et année par année, la série des événements que l'auteur croyait dignes de mémoire, en quelque lieu de la terre qu'ils se fussent passés.

Les sources d'Eusèbe n'étaient pas toujours sûres, mais i ne dépendait pas de lui d'en avoir de meilleures. Il cite avec une naïve confiance le vieux mythographe Paléphate, narrateur de *Choses incroyables*, περὶ ἀπίστων. Il cite aussi

Apollodore d'Athènes, auteur d'une *Chronique* versifiée et d'une *Histoire des dieux*; Alexandre de Milet, surnommé Polyhistor, qui avait écrit un recueil de *choses merveilleuses* et des monographies sur les peuples d'Orient; Castor de Rhodes, dont les *chroniques* fournissaient un grand nombre de dates depuis le temps de Ninus et de Sémiramis jusqu'à celui de César et de Pompée; Eratosthène, qui avait assigné à l'ère des Olympiades le commencement de l'âge historique; Phlégon de Tralles, dont les seize livres d'*Olympiades* avaient été largement utilisés par Jules Africain.

Eusèbe, qui voulait remonter jusqu'aux premiers temps de l'Histoire Sainte, c'est-à-dire jusqu'à plus de douze siècles avant la première Olympiade, a choisi pour point de départ chronologique, non pas l'année de la création du monde, sujette à controverse par l'énorme différence qui existait entre le texte hébreu de la Genèse et le texte des Septante, mais bien l'année de la naissance d'Abraham. Cette première année coïncide, d'après ses calculs, avec la XLIIIe de Ninus, la XXIIe d'Europs, roi de Sicyone, et la première année de la XVIe dynastie thébaine en Égypte. La chronologie se poursuit de la sorte, d'après l'année d'Abraham pour l'histoire générale, d'après les années des Rois pour chaque peuple.

On arrive ainsi à la fondation de Rome. Selon Eusèbe, Rome est fondée:

En l'an 1264 d'Abraham,
En la 4e année de la VIe Olympiade,
La 5e d'Achaz, roi de Juda,
La 3e d'Osée, roi d'Israël,
La 9e de Médidos, roi des Mèdes,
La 28e de Bocchoris, roi d'Égypte,
La 21e de Tyrmas, roi de Macédoine,
La 1re de Carops, roi d'Athènes,
La 26e d'Ardys, roi de Lydie.

On voit l'immense travail exigé par un pareil livre qui résumait toutes les recherches antérieures de la science grecque. Ces innombrables synchronismes ont été étudiés par la critique, ligne par ligne et chiffre par chiffre, et on n'a pas manqué de reprocher à Eusèbe bien des erreurs. Il est vrai que pour Scaliger, par exemple, ce n'est pas tant Eusèbe qui est le coupable, que Jules Africain copié par Eusèbe, ou encore saint Jérôme, traducteur d'Eusèbe. Car Scaliger a commis cette double injustice de faire d'Eusèbe un imitateur servile ou un plagiaire, et de saint Jérôme un traducteur incapable ou inexact.

En effet, les Byzantins, trop peu soucieux de science positive, ont négligé de nous transmettre les textes grecs des deux *Chroniques* de Jules Africain et d'Eusèbe, et il n'est pas possible de déterminer dans quelle mesure le second dépendait du premier. De l'Africain, il ne reste que de minuscules fragments, et l'ouvrage d'Eusèbe ne subsiste que dans les traductions, latine, arménienne, syriaque, et dans les emprunts plus ou moins textuels des chronographes postérieurs, comme l'auteur de la *Chronique pascale* et Georges le Syncelle. Parmi les traductions, celle de saint Jérôme était, au temps de Scaliger, la seule connue; on savait qu'elle était incomplète, et lorsque, en 1818, Angelo Maï annonça au monde savant la publication d'une version arménienne, on espéra voir sortir de ce nouveau texte de nouvelles et abondantes lumières pour l'histoire de l'Orient. Il y eut déception, et Raoul Rochette disait tristement : « Cette version ajoute bien peu de choses à nos connaissances, en comparaison de ce qu'on croyait pouvoir en attendre. » Aujourd'hui, les critiques sont arrivés à cette conclusion, qui est au moins très probable : Eusèbe a donné de sa *Chronique* plusieurs éditions; la traduction arménienne a été faite sur une recension antérieure à 312, et la version de saint Jérôme sur une autre postérieure aux Vicen-

nales de Constantin, c'est-à-dire à l'an 325, de sorte que c'est encore saint Jérôme qui représente le plus sûrement l'œuvre originale dans son état définitif, et telle que l'a voulue l'auteur.

Saint Jérôme a dédié sa traduction à son très cher Vincent, *mi Vincenti carissime,* et à Gallien, autre ami inconnu, qu'il appelle, avec une réminiscence d'Horace, la moitié ou du moins une partie de son âme, *et tu Galliene, pars animæ meæ.*

Vincent et Gallien sont, comme saint Jérôme, des Latins de naissance, leurs noms le prouvent, et saint Jérôme ne pouvait adresser qu'à des Latins des travaux de ce genre. Dans son *prologue*, il fait à ses amis ses confidences. Il rappelle Cicéron *Noster Tullius,* dont le génie est à peine reconnaissable quand il traduit les *Dialogues* de Platon, l'*Économique* de Xénophon, les *Phénomènes* d'Aratus. Il rappelle aussi les traducteurs des Livres Saints qui ont rendu en une prose si rude cette poésie des psaumes non moins harmonieuse dans ses rythmes que celle d'Horace ou de Pindare. C'est donc une œuvre difficile que de faire passer un livre d'une langue dans une autre.

Et, dans le cas particulier, ces difficultés étaient plus grandes encore. Incapable d'écrire lui-même avec ses yeux malades, il devait dicter à un scribe son nouveau texte, mot par mot et date par date. Il appelle lui-même son œuvre : *Tumultuarium opus.* Il y avait, en effet, bien des chances d'inexactitudes de toute sorte, dans cette disposition du texte et des chiffres, alignés par colonnes, pour marquer les synchronismes, dans la distribution des couleurs, dans l'emploi du minium ou du cinabre réservés à certaines lignes. Il était presque inévitable que le scribe, si habile qu'il fût, se trompât quelquefois au milieu de ces minuties, et la faute du scribe pouvait entraîner le lecteur dans un labyrinthe d'erreurs, *labyrinthum erroris intexat.* Il

y avait aussi, pour Jérôme lui-même, dans la surveillance de ces détails pratiques, un surcroît de fatigue et une préoccupation d'esprit qui ont pu nuire quelquefois à la parfaite intelligence du texte grec.

II

D'ailleurs, saint Jérôme, dans sa *Chronique,* n'est pas seulement un traducteur, il est aussi un auteur : *Sciendum etenim est me et interpretis et scriptoris ex parte officio usum.* Comme traducteur, il s'en rend le témoignage, il a cherché à rendre très fidèlement le grec d'Eusèbe, *græca fidelissime expressi.* Mais Eusèbe avait été très incomplet en ce qui concerne l'histoire romaine, non par ignorance, *non tam ignorasse utpote eruditissimum,* mais parce qu'il avait cru la connaissance des détails qui intéressaient surtout l'Occident moins nécessaire à ses lecteurs, *ut græce scribens, parum suis necessarium perstrinxisse mihi videtur.* Saint Jérôme a donc traduit sans changement aucun toute la première partie de la *Chronique* depuis Ninus et Abraham jusqu'à la prise de Troie. Dans la seconde partie, depuis la prise de Troie jusqu'à la vingtième année de Constantin, il a fait beaucoup d'additions d'après Suétone et les autres historiens latins. Enfin, il a composé tout le supplément depuis la vingtième année de Constantin jusqu'à la mort de l'empereur Valens (325-378).

C'est à l'année 767 d'Abraham, 35e de la judicature de Gédéon, que saint Jérôme a commis l'étrange méprise qu'on lui a souvent reprochée. Il écrit: « Minos donne des lois aux Crétois, comme le raconte Paradius, *ut Paradius memorat.* » Or, nous voyons par Georges le Syncelle que l'historien Paradius est de la création de saint Jérôme et qu'Eusèbe avait dit: « Minos donne des lois aux Crétois, de la part de Jupiter, παρὰ Διός. »

Autre quiproquo, cette fois en matière géographique : en

l'année 1658 d'Abraham, Eusèbe parle de l'occupation de l'Égypte par Artaxercès Ochus. Chemin faisant, le roi de Perse enlève *une partie* de la population juive et la transporte en Hyrcanie, sur les bords de la mer Caspienne. Le sens exact d'Eusèbe est fourni par le Syncelle et aussi par Paul Orose : *plurimos Judœorum in transmigrationem egit*. Saint Jérôme, au contraire, parle d'une ville d'*Apodasmos* qui aurait été prise par Ochus et dont les habitants auraient été emmenés en exil. Scaliger a conclu avec raison que saint Jérôme, encore peu familiarisé à cette époque avec la géographie de la Palestine, avait pris pour un nom de ville le mot grec ἀποδασμὸς employé par Eusèbe, mot étranger à la langue commune et que le Syncelle a cru devoir remplacer par une périphrase, μερικὴ αἰχμαλωσία. Il est toujours fâcheux de prendre le Pirée pour un nom d'homme, ou réciproquement, mais s'il faut lapider un écrivain pour si peu, quel est l'autre écrivain qui osera jeter la première pierre? Dans un autre endroit, c'est Scaliger, c'est Vallarsi qui se trompent. Ils corrigent saint Jérôme à propos de la dix-septième dynastie égyptienne : *Dynastia Diopolitanorum,* ils veulent que l'on écrive *Diospolitanorun*. Mais l'orthographe de saint Jérôme est justifiée par la *Chronique* arménienne, par le texte de Georges le Syncelle et par les légendes des médailles frappées à Diospolis sous les Antonins.

Dans la seconde partie de la *Chronique,* saint Jérôme se déclare auteur responsable d'un grand nombre de renseignements que Jules Africain et Eusèbe avaient négligés. Les sources sont ici : Varron, Cicéron, Cornelius Nepos, Tite-Live, Florus et les autres historiens latins, y compris tous les obscurs rédacteurs de l'*Histoire Auguste*, outre Suétone qui est seul désigné expressément dans le *Prologue*. Saint Jérôme a fait aussi un grand usage du *Breviarium* d'Eutrope. En l'an 2057 d'Abraham, on trouve cette sin-

gulière notice sur l'empereur Claude: *iste est Claudius patruus Drusi qui apud Moguntiacum monumentum habet.* Ainsi Claude serait l'oncle de Drusus qui a son tombeau à Mayence. Or, tout au contraire, c'est Drusus qui fut le père de Claude. D'où vient l'erreur? Il faut cette fois l'attribuer au scribe. Saint Jérôme lui mit sous les yeux deux lignes d'Eutrope: *Claudius patruus Caligulæ, Drusi, qui apud Moguntiacum monumentum habet, filius*, ou peut-être même avec une interversion: *Claudius patruus Caligulæ, filius Drusi*, etc. Le scribe inattentif oublie les deux mots *Caligulæ* et *filius*, et voilà la généalogie des Césars bien embrouillée. Ces petites défaillances sont les fautes d'impression, ou, comme on dit maintenant, les coquilles de l'antiquité.

Dans cette partie de l'œuvre de saint Jérôme, la préoccupation de l'histoire de la littérature latine se fait jour; il fournit les dates de la naissance, de la mort d'Ennius, de Nævius, de Plaute, de Lucilius, de Varron, de Lucrèce, de Catulle, de Salluste. Il mentionne les tragédies de Livius Andronicus, les comédies de Térence, les Atellanes de Lucius Pomponius, l'inauguration d'une chaire de rhétorique à Rome par Plotius. Il y a de ces petites notes qui ne touchent que les érudits et qui révèlent le disciple de Donat. Nous apprenons par exemple que Quintius Atta, auteur de comédies *Togatæ*, mourut à Rome en la troisième année de la 175e Olympiade et que son tombeau est sur la voie de Préneste, au deuxième milliaire.

Après l'âge d'or de la littérature latine, les renseignements de ce genre deviennent un peu plus rares. On voit que saint Jérôme est un admirateur et un partisan des Anciens. Cependant il nomme encore Lucain, Sénèque, Quintilien, Perse, les deux Pline, Fronton et même l'*insignis rhetor* Nazaire, fort médiocre panégyriste de Constantin. Par contre, il oublie Juvénal et même Tacite.

Le texte d'Eusèbe présentait d'ailleurs des anomalies toutes semblables. Il ne disait rien de Théocrite, de Polybe, de Strabon, de Lucien, de Denys d'Halicarnasse, d'Epictète, de Plotin; mais il signalait en même temps que Plutarque et, sur la même ligne, non seulement Sextus l'Empirique et Œnomaos de Gadara, mais un certain Agathobole absolument inconnu. Un peu plus loin, à la suite du poète crétois Musomedès, apparaît tout un groupe de philosophes: Arrien de Nicomédie, Maxime de Tyr; ceux-là du moins peuvent avoir leur place dans l'histoire, mais le stoïcien Apollonius de Chalcis ou de Chalcédoine, et Basilide de Scythopolis, quel droit peuvent-ils bien avoir à l'immortalité? Eusèbe nous apprend qu'ils ont été les maîtres de l'empereur Verus. Il paraît que cela suffit à leur gloire. Le platonicien Taurus de Béryte est plus célèbre, grâce aux anecdotes d'Aulu-Gelle. Mais il a porté malheur à Georges le Syncelle, qui, prenant à son tour la ville de Béryte pour un nom d'homme, a dédoublé le pauvre Taurus et lui a donné pour émule en platonisme un Bérytion imaginaire.

Eusèbe rappelait aussi dans sa *Chronique* quelques écrivains chrétiens des premiers siècles, les apologistes Quadratos, Aristide, saint Justin, Théophile d'Antioche, Méliton de Sardes, Apollinaire d'Hiérapolis, Denys de Corinthe, Pinytos de Crète, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Musanos ou Musianos, enfin Origène, Jules Africain, Anatole de Laodicée, et c'est tout. La liste de la *Chronique* est donc beaucoup moins complète que celle de l'*Histoire Ecclésiastique*. On s'étonne de n'y trouver ni Hégésippe, ni Lucien d'Antioche, ni Grégoire le Thaumaturge, ni même Pamphile, l'ami vénéré d'Eusèbe; mais on ne s'étonne pas de son silence sur Athénagore qu'il n'a jamais lu, ni sur saint Méthodios de Patare, le grand adversaire d'Origène.

Saint Jérôme n'a pas cherché à combler ces lacunes. Il a

fourni seulement les quelques notices qui se rapportent à la littérature chrétienne d'Occident. Il a nommé Tertullien, le pape saint Victor, saint Cyprien, Lactance, ce dernier, *l'homme le plus éloquent de son siècle,* qui observa une pauvreté si héroïque. Malheureusement il ne dit rien de Minutius Félix, alors qu'un seul mot à côté d'une date nous serait si précieux et déciderait une question si intéressante de chronologie.

Enfin, saint Jérôme a composé lui-même, *totum meum est*, tout le supplément de la *Chronique*, depuis les Vicennales de Constantin jusqu'au VI[e] consulat de Valens. Cette dernière partie débute par quelques lignes sur Arnobe. La littérature profane n'est plus représentée que par le philosophe Métrodore qui fut plutôt un astronome ou un géomètre, par le rhéteur gaulois Attius Patera, célébré par Ausone; par Titianus, préfet du prétoire des Gaules, par Gennadius, avocat romain, par Minervius, rhéteur de Bordeaux, par Victorin et Donat le grammairien, « mon maître », dit Jérôme avec une noble fierté; par les rhéteurs aquitains Alcime et Delphidius, par Pierre, rhéteur de Saragosse, par Evanthius, qui enseigna la grammaire à Constantinople, par Libanius, le rhéteur d'Antioche, le seul grand nom parmi tous ces noms destinés à l'oubli. Saint Jérôme ne connaît ni Themistios, ni Himerios, ni Eunape, ni Jamblique, il ne nomme pas Eutrope et il ne pouvait nommer Ammien Marcellin, qui n'écrivit son *histoire* que dans la dernière décade du siècle.

Les écrivains chrétiens signalés par saint Jérôme sont encore peu nombreux. En Occident, après Arnobe, c'est le poète Juvencus, c'est Hilaire de Poitiers, c'est Porfirius rappelé de l'exil par Constantin pour prix d'un *volumen insigne* qui n'est cependant remarquable que par son mauvais goût. En Orient, c'est Eusèbe d'Emèse, Apollinaire de Laodicée, Didyme d'Alexandrie, le prêtre Eutrope, alors célèbre

par son éloquence, mais qui n'a pas laissé de trace dans l'histoire de l'Église. Notons encore l'architecte de la basilique du Saint-Sépulcre de Jérusalem, le prêtre Eustathe de Constantinople. Chose étrange, Eusèbe de Césarée n'est pas même nommé par son traducteur, ni comme écrivain, ni comme personnage historique.

Parmi les évêques mêlés aux luttes ariennes, Athanase d'Alexandrie, Jules de Rome, Eustathe et Paulin d'Antioche, Hilaire de Poitiers, Paul de Constantinople, Maximin et Paulin de Trèves, Rhodanius de Toulouse, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Denys de Milan, Grégoire d'Elvire ou le Bétique, Philon de Libye sont nommés avec éloge ainsi que le pape Libère, bien qu'il ait signé *hæreticam pravitatem.*

Saint Jérôme ne dit rien de saint Ephrem, mais il loue saint Jacques de Nisibe, et parmi les grands ascètes, saint Antoine et saint Paul de Thèbes, « homme admirable dont j'ai raconté le bienheureux trépas dans un bref opuscule. »

Le triomphe momentané de l'arianisme sous l'empereur Constance est expliqué par ces deux mots si expressifs : *sub nomine pacis et regis*, « sous prétexte de paix et de soumission au pouvoir », double voile en effet dont on a usé dans tous les temps pour couvrir les lâches complaisances.

L'orthodoxie intransigeante de saint Jérôme ne pouvait manquer de se montrer sévère pour les ariens et les semi-ariens, pour Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe d'Emèse, Macedonios, Eunomios, Auxence de Milan. Deux lignes défavorables à Apollinaire ne se trouvent pas dans tous les manuscrits et sont regardées comme suspectes par Pontac et par Scaliger. Mais ce qui est bien authentique, c'est l'accusation expresse portée contre saint Cyrille de Jérusalem et saint Mélèce d'Antioche. D'après saint Jérôme, tous deux sont des semi-ariens, des Macédoniens, des Homœousiens. Pierre d'Alexandrie n'est pas non plus loué sans restriction.

Puis apparaît le grand nom d'Ambroise. Saint Jérôme se contente de dire qu'après la mort tardive d'Auxence et après l'élection d'Ambroise, toute l'Italie se trouva convertie à la vraie foi.

III

Dans la dernière page de la *Chronique*, saint Jérôme semble nous faire les confidences de ses amitiés de jeunesse, amitiés qui ne durèrent pas toutes jusqu'à la mort. Il parle des clercs d'Aquilée *qui forment comme un chœur de bienheureux*. Il parle de ses compagnons : Florentius, qu'on avait surnommé le Père des pauvres, de Bonose, de Rufin...., tous *moines insignes*. Il parle aussi de sainte Mélanie, la fille des consuls, qui s'est retirée à Jérusalem et qui a mérité par ses vertus et surtout par son humilité le surnom de Thècle. Plus tard, Rufin reprochait à Jérôme d'avoir effacé de sa *Chronique* ce bel éloge de Mélanie. Mais nous ne sommes pas obligés d'en croire Rufin et les manuscrits qui existent témoignent que saint Jérôme n'est pas tombé dans cette petitesse.

A cette même dernière page, saint Jérôme dit de saint Basile de Césarée : *Clarus habetur*. Ces deux mots paraissent un peu brefs quand on se souvient de la grande influence exercée par saint Basile sur l'Eglise d'Orient. A la ligne qui précède, on lit cette phrase incidente : *Qui multa continentiæ et ingenii bona uno superbiæ malo perdidit*, et cette phrase dans l'édition de Vallarsi est rapportée à l'hérésiarque Photin. Mais voici un grave problème. Dans les manuscrits de Scaliger, la phrase manquait, et dans celui de Vossius, elle était abaissée d'une ligne, de sorte que le pronom *qui* se rapportait à saint Basile. Gibbon, qui n'aime pas beaucoup les Saints, prétend que le manuscrit de Vossius donne la vraie leçon et que les autres ont été altérés par les moines. Il ne s'étonne pas, dit-il, de ce jugement irrévérencieux

porté sur saint Basile, jugement qui est tout à fait dans le style et le caractère de Jérôme. Assurément, je n'adopte point les appréciations de Gibbon sur les Pères de l'Église, mais je pense que dans le cas particulier, et en bonne critique, il peut avoir raison.

Premièrement, la phrase ne vient pas d'un interpolateur du moyen âge. Elle n'a été inventée ni pour flétrir Photin, car elle est trop indulgente, ni pour louer Basile, car elle est trop sévère. Donc elle est authentique.

En second lieu, si elle est authentique et si elle s'appliquait à l'hérésiarque Photin dans l'original de saint Jérôme, pourquoi l'aurait-on supprimée dans les manuscrits de Scaliger et comment l'aurait-on déplacée dans celui de Vossius pour la mettre à la charge de saint Basile? Les deux faits restent inexplicables, tandis qu'on comprend très bien qu'appliquée dans le texte primitif à saint Basile dont le nom imposait le respect, elle ait étonné ou scandalisé les copistes, et que, par suite, on l'ait fait disparaître de certains manuscrits et qu'on l'ait relevée d'une ligne dans certains autres pour l'appliquer à Photin, dont la réputation n'avait plus rien à perdre. Toutefois, une revision sérieuse et comparative de tous les manuscrits pourrait seule fournir une certitude.

Du reste, il faut le reconnaître, saint Jérôme ne témoigna jamais grande sympathie à la mémoire du docteur de Césarée. Il n'en parle qu'une seule fois, dans son livre des *Hommes illustres*, et la notice qu'il lui consacre paraît bien sèche.

Quant au reproche de *superbe* fait ici à saint Basile, si injuste qu'il paraisse et qu'il soit réellement, formulé ainsi sans aucune restriction, il faut avouer que, longtemps avant saint Jérôme, les meilleurs amis de saint Basile, sainte Macrine sa sœur, dans l'intimité de la famille, saint Grégoire de Naziance dans ses lettres, s'étaient exprimés à peu près dans les mêmes termes. Grégoire avait conservé de

l'affaire de Sasime un amer souvenir : il peut avoir laissé échapper devant Jérôme, dans ses conversations de Constantinople, des paroles de récrimination semblables à celles qui reparaissent encore dans son poème *sur sa vie*. Ce n'est que dans le panégyrique de Basile prêché après son retour en Cappadoce que Grégoire éprouve le besoin de protester publiquement contre la réputation d'homme orgueilleux et hautain que l'on a faite à son ami. Dans cet éloge funèbre, il oublie ses vieux griefs et il laisse parler son cœur. Il prouve que la *superbe* apparente de Basile n'était que dignité, réserve surnaturelle, désintéressement, grandeur d'âme, ascendant de la vertu et du génie. Il montre le grand évêque servant les pauvres et baisant les plaies des lépreux. Ces actes d'humilité héroïque sont des témoignages plus probants, n'en déplaise à Gibbon, que la phrase téméraire de la *Chronique* hiéronymienne.

Saint Jérôme arrête son travail à la mort de Valens, c'est-à-dire à l'année 378 de l'ère chrétienne, telle qu'elle a été fixée par Denys le Petit. En suivant les calculs de Jules Africain et d'Eusèbe, qui reportaient la naissance du Sauveur trois ans plus tôt et qui se rapprochaient ainsi notablement de la vérité chronologique, cette année 378 était l'an 381 du Christ, l'an 2395 d'Abraham. Saint Jérôme, qui s'est imposé cette limite, ne parle donc pas de l'avènement de Théodose, ni de la présence de saint Grégoire à Constantinople. Mais d'après son *prologue* à Vincent et à Gallien, il se réservait de raconter le règne de Gratien et de Théodose avec toute l'ampleur de la véritable histoire : *Reliquum tempus Gratiani et Theodosii latioris historiae stylo reservavi*. Il semble qu'il y eût dans l'âme de Jérôme une sorte de combat entre la vocation de l'historien et celle de l'exégète. Ces projets de travail qu'il découvre à ses amis de Constantinople, au début de sa carrière littéraire, il les nourrissait encore longtemps après, à Bethléem, lorsqu'il

écrivait la *Vie de saint Malc* pour les vierges du monastère de Paula. « Je m'exerce, disait-il, sur les petits sujets, mais j'espère bien, s'il plaît à Dieu, en venir un jour à la grande histoire, *ut venire possim ad latiorem historiam.* » Son plan s'était agrandi, il voulait remonter à la naissance du Sauveur, *ab adventu Salvatoris*, et raconter toute l'histoire de l'Église jusqu'au temps où il vivait, et pour traduire les hardiesses de son style, « jusqu'à cette lie de son siècle : *usque ad nostri temporis fœcem.* » Ce tableau historique, aux proportions grandioses, dont il semblait broyer d'avance les sombres couleurs, aurait pu rivaliser, venant d'une telle main, avec les *Annales* de Tacite. Mais il ne lui fut pas donné d'accomplir son dessein. Il consuma sa vieillesse dans d'autres labeurs non moins précieux à l'Église.

Cependant, la traduction de la *Chronique* d'Eusèbe avait provoqué en Occident le goût des études historiques. Le fils de saint Pacien de Barcelone, Flavius Dexter, composait une histoire générale qui malheureusement n'existe plus. Sulpice Sévère publiait dans les Gaules son *Histoire sacrée*. Paul Orose, après s'être assis aux pieds de Jérôme comme un disciple, *sedens ad pedes Hieronymi*, retournait en Afrique et en Espagne, tout chargé de documents, et dédiait à saint Augustin une histoire à peu près conforme au programme tracé dans la *Vie de saint Malc*. Enfin, quand Jérôme mourait octogénaire, sans avoir pu réaliser sa longue espérance, saint Augustin lui-même, moins érudit, mais plus philosophe, d'un génie plus profond et plus pénétrant, plus apte à distinguer les causes et à entrer dans les conseils de la Providence, écrivait sur les ruines de l'ancien monde les derniers livres de la *Cité de Dieu*.

EDMOND BOUVY.

LE ROLE DE LA FORME
DANS L'INDIVIDUATION

Un des faits les plus curieux qui se dégagent d'une étude approfondie du problème de l'individuation des substances corporelles, c'est l'importance de la forme. La matière n'est pas, à beaucoup près, le seul agent qui concourt à établir un être dans son incommunicabilité et sa distinction de tout le cortège des natures qui lui sont semblables. Il y a dans l'individu corporel deux éléments : la matière et la forme. Or, il est difficile d'admettre que la forme observe dans la constitution de l'individu une attitude purement passive.

L'affirmation étonnera peut-être : elle semble attaquer de front la thèse si chère à l'école thomiste de l'individuation par la matière et approuver plus ou moins la théorie quelque peu vieillie de l'individuation par la forme. Il n'en est rien. Les audacieuses innovations de Durand (1), le docteur *resolutissimus*, qui ne croyait ni à Aristote, ni à saint Thomas, mais à la seule vérité des choses, ne nous tentèrent jamais, et les rares philosophes qui ont ranimé sa thèse au cours des siècles, les Zimara, les Sébastien d'Osma, les Zabarella,

(1) On attribue généralement à Durand d'avoir inventé cette théorie, bien que, d'après Suarez (*Disp. metaph.* V, S. iv.), il ne l'ait pas professée dans tous ses détails. Avicenne et Averroës semblent l'avoir enseignée, Zimara et Sébastien d'Osma en sont de chauds partisans. Suarez ajoute que le Stagirite même était déjà favorable à cette doctrine. Ne serait-ce pas exagérer?

sont à nos yeux de pâles étoiles à côté du radieux soleil de saint Thomas. Aussi gardons-nous la doctrine du Maître; à en croire Cajetan, notre assertion fut sa pensée intime.

Le tout est de préciser ce rôle joué par la forme, d'examiner si la forme constitue l'individu, est principe d'individuation, ou bien si elle n'exerce pas plutôt une de ces influences plus effacées mais non moins indispensables à l'existence d'un fait.

Celui qui s'arrête aux apparences n'hésitera pas à déclarer la forme principe constitutif, ou, si l'on veut, principe ontologique de l'individuation. Tout paraît militer en sa faveur. Les anges sont exempts de matière: ils sont donc individués par leur forme. Les êtres vivants sont soumis à des changements perpétuels: la matière chez eux se modifie sans cesse. Et cependant, tant que leur forme subsiste, l'individu demeure; la forme, au contraire, vient-elle à périr, l'individu se dissipe à son tour. Bien plus, lorsqu'un homme passe de vie à trépas et que les deux éléments de son être se séparent, l'âme continue de vivre sans le secours de la matière. Elle est donc individuée par elle-même. D'ailleurs n'est-il pas de haute convenance que je diffère de mon semblable par la partie la plus noble de mon être?

En vérité, ce sont des apparences, et les apparences trompent souvent. Si les esprits sont individués par leur forme, est-il évident que les substances matérielles soient également individuées par la leur? Nous sommes en présence de deux classes d'êtres totalement différents, et, en pareil cas, le principe d'individuation peut changer sans inconvénient. Jourdain vient donc mal à propos reprocher à saint Thomas d'avoir assigné aux substances matérielles un autre principe d'individuation qu'aux substances spirituelles. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser au juste du phénomène observé dans les vivants et de l'existence

des âmes séparées. Les conclusions qu'on cherche à tirer de ces prémisses suspectes ne portent pas. Les thomistes en ont depuis longtemps fait justice en s'appuyant sur la nature de la forme.

C'est une vérité admise par tout le monde que la forme est principe de spécification des êtres. Elle fait que cet individu est de cette catégorie d'êtres et non pas de celle-là, que Pierre, par exemple, est un homme au lieu d'être un animal quelconque. En un mot, la forme est ce principe substantiel d'une similitude parfaite qui se manifeste dans plusieurs sujets. Or, il est impossible qu'une seule et même forme s'établisse de sa propre vertu en plusieurs sujets et y maintienne son identité spécifique. Toute multiplication s'opère par quelque chose de positif, intrinsèque ou extrinsèque à l'être multiplié. Or, si ce principe est intrinsèque à la forme, il s'identifie avec elle, car toute forme est simple, et c'est la forme entière qui est radicalement distincte d'une autre réputée de même espèce qu'elle. Ainsi, au lieu d'une seule forme *multipliée*, nous aurions une *multiplicité* de formes spécifiquement distinctes les unes des autres.

Prenons en guise d'exemple la forme de Pierre et la forme de Paul. Le principe qui les différencie est substantiel, car Pierre et Paul diffèrent entre eux par leur entité substantielle. De plus, celui qui affecte la forme de Pierre se distingue réellement de celui qui affecte la forme de Paul. Or, admettons que chacun de ces principes soit inhérent à sa forme respective; les formes étant simples, ces principes s'identifieront nécessairement avec elles, et comme la forme est principe de multiplication spécifique, Pierre et Paul participeraient à deux formes formellement, spécifiquement distinctes. Chacun serait une espèce à part, un seul d'entre eux serait homme, malgré les données de l'expérience et les déductions légitimes de la raison. On le voit, c'est prêcher l'absurde.

De cette doctrine est né l'adage qui déclare les formes invariables : *Formæ non accipiunt magis et minus,* adage qu'il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre. Il ne condamne pas toute diversité entre les formes d'une même espèce. Elles peuvent jouir d'un épanouissement (*intensio*) plus ou moins grand, mais cet épanouissement n'est qu'un accident et provient d'une cause extérieure qui empêche la forme ou lui facilite de se déployer à son aise. Tel le soleil resplendit d'un éclat incomparable dans le ciel pur de l'Orient et ne récrée les habitants des pays brumeux du Nord que d'une lumière pâle et languissante. Si donc Pierre est plus intelligent que Paul, il le doit à son corps beaucoup mieux organisé que celui de son ami.

Ce que l'adage condamne, c'est la possibilité pour les formes de participer à un plus haut degré de perfection intrinsèque sans changer aussitôt d'espèce. Cette perfection diversifie la forme dans l'intime de son être. Voilà pourquoi nous admettons dans les anges autant d'espèces qu'il y a d'individus. Les natures spirituelles se mesurent à un degré plus ou moins déterminé de simplicité, d'intelligence et d'amour (1). Le même mode de différenciation existe entre les diverses espèces animales et minérales. Selon qu'une forme participe plus parfaitement à la nature sensible ou à la nature minérale, elle est spécifiquement opposée à une autre moins privilégiée. C'est ainsi que le cheval diffère du bœuf, l'or du plomb.

Nous sommes donc obligés d'admettre que les formes matérielles se multiplient seulement à l'aide d'un principe extrinsèque, à l'aide du sujet dans lequel elles sont reçues.

Rappelons-nous la théorie de l'acte. L'acte — la forme en est un — considéré en lui-même est infini en son genre, illimité, universel; il ne devient fini, limité, particulier,

(1) Cf. S. Thomas, *S. th.* Iª P. Q. L, *art.* IV, *ad* 1 *et* 2.

qu'en raison de sa réception dans la puissance qui l'enferme dans son enceinte étroite et le concrétise. Les formes accidentelles nous en fournissent un exemple palpable. La couleur blanche est illimitée, considérée en elle-même, mais, dans ce morceau de papier, elle est bornée comme le papier : elle s'est faite à la mesure de son sujet; sans doute, elle possède tous les caractères essentiels à la blancheur, mais elle n'est pas la blancheur par essence, elle ne réalise pas tout l'être de la blancheur. Sinon il faudrait dire que parmi tous les objets blancs ce papier est le seul en réalité qui soit blanc, et que le teint similaire des autres est une illusion manifeste.

Mais, nous le savons, le sujet des formes corporelles, c'est la matière première. C'est donc elle qui multiplie numériquement les formes; c'est elle le principe d'individuation.

Et, de fait, elle est à même de satisfaire à toutes les exigences. Qu'est-ce que l'individu? D'après la définition classique, c'est l'être indivisé en soi et divisé de tout autre : *Ens indivisum in se et divisum a quolibet alio.* En d'autres termes, c'est l'être un, incommunicable, distinct. Or, toutes ces qualités et ces caractères l'individu les tient de la matière. Elle est essentiellement incommunicable, car elle est le premier sujet des déterminations de l'être. C'est elle qui reçoit les actes de nature, d'individualité et d'hypostase. Elle ne peut donc appartenir à d'autres qu'à elle-même, et par conséquent elle est singulière.

En elle aussi se trouve la raison de la distinction et du nombre. Elle est capable de se multiplier, de se fractionner, si le mot était juste, de devenir telle ou telle matière, celle-ci ou celle-là, bref de se quantifier, d'engendrer le nombre. C'est là sa raison fondamentale, sa propriété distinctive, appelée dans le langage de l'École son rapport transcendental à la quantité. Mais qu'on y prenne bien garde. Il ne s'agit pas ici d'un rapport ou d'une relation à la quan-

tité en général; celle-là n'individue rien. Elle pourrait nous rendre compte de la *multiplicabilité* numérique des formes, non de leur multiplication actuelle, de leur division, de leur individuation. Il s'agit d'une relation à une quantité déterminée, à la quantité de cet individu pris en particulier, de Paul. Nous nous sommes demandé en effet quel est, en fait, le principe constitutif ou ontologique de l'individuation, le principe qui rend telle forme multipliée et distincte des autres. Dès lors, si nous concluons que c'est la matière exprimant un rapport à la quantité, il ne peut être question que de la quantité personnelle de Paul.

C'est la matière envisagée sous cet aspect de relation à une quantité déterminée que saint Thomas a appelée matière signée : *materia signata*. Il lui a donné encore le nom de *materia sub certis dimensionibus*, et plusieurs de ses disciples l'ont désignée par ceux de *materia capax hujus quantitatis* (Cajetan), de *respectus ad quantitatem* (de Backer). Les quatre formules proclament avec une égale justesse l'identité absolue qui règne entre la matière et sa relation à la quantité.

Cajetan nous fait observer à juste titre que saint Thomas ne dit pas *materia* cum *certis dimensionibus*, mais *materia* sub *certis dimensionibus*. La première dénomination aurait difficilement expliqué l'individuation dans les êtres vivants. Comme dans ces substances la quantité flotte dans un flux et un reflux perpétuels, les individus disparaîtraient constamment avec elle. La seconde admet des dimensions variant entre certaines limites et sauvegarde de la sorte le même principe d'individuation pour tous les êtres matériels.

Telle est toute l'économie de cette thèse fameuse du principe d'individuation. Il nous a été impossible dans tout le cours de cette étude d'attribuer à la forme un rôle quelconque. Sa nature, sa simplicité s'y opposent. La matière, au contraire, porte en son sein toutes les conditions requises.

Capable de quantité, elle multiplie les formes; capable d'une quantité déterminée, elle constitue tel individu en particulier.

Cependant la forme n'est pas complètement étrangère à l'individuation. Si elle ne la cause pas comme principe ontologique, son concours n'en est pas moins nécessaire. C'est ce qui nous reste à examiner.

Lorsque les différents manuels de philosophie thomiste achèvent leur argumentation en faveur de la matière signée ou de la matière capable d'une quantité déterminée, ils s'arrêtent; leur but est atteint. Ils limitent leurs recherches à découvrir la raison constitutive de l'individuation et ne s'étendent pas en investigations ultérieures. Ont-ils donné le dernier mot?

A notre avis, le débat n'est pas terminé. Il reste encore une dernière obscurité à dissiper, une dernière difficulté à résoudre. On peut toujours leur demander raison de la détermination de la quantité à laquelle la matière dit un intime rapport et s'enquérir d'où elle procède. Un partisan de Suarez nous répondrait peut-être, sans nous éclairer davantage, que la quantité est déterminée par sa propre entité individuelle. M. Élie Blanc, qui se pose la question, hasarde des doutes sur toute la thèse thomiste et avoue que « tout le système devient ici obscur ». Il lui en coûte cependant de mettre en suspicion une doctrine qui lui est chère.

Il faut le dire, la question est captieuse et l'on risque fort de s'engager dans une impasse.

En effet, cette détermination ne peut venir de la matière. Celle-ci est la puissance pure, l'indétermination par excellence : *Materia non est quid, neque quale, neque quantum. nec aliquid eorum quibus ens determinatur.* Elle vient donc de la forme. Mais quoi alors? Il est démontré que la matière individue la forme, la forme à son tour individue-

rait-elle la matière? Nous tournons dans un cercle vicieux; la thèse s'effondre comme un château de cartes. Pour ne pas assister à cette fin lamentable, M. Élie Blanc ne refuserait pas de concéder à la forme une part dans l'individuation. Les deux éléments de la substance corporelle s'individueraient « réciproquement » ou bien « de concert » par un échange de services fraternels. La matière, loin de retenir le monopole de l'individuation, le partagerait avec sa compagne.

Ainsi on serait réduit à délaisser saint Thomas pour ne pas abuser de la raison et à s'attacher à une pure hypothèse.

Nous ne pensons pas qu'il faille en venir à cette extrémité. S'il était nécessaire d'investir la forme d'une activité formelle et quasi-efficiente dans l'individuation proprement dite, nous l'avouons, il nous serait impossible de sortir du cercle vicieux dans lequel on veut nous enserrer. Puisque la matière n'est le principe premier ontologique de l'individu que par sa relation à une quantité déterminée, si elle n'obtenait cette relation qu'une fois actuée par la forme, celle-ci serait évidemment individuelle avant d'être individualisée par la matière. Certes, si l'explication n'est pas absurde, elle est pour le moins très obscure, plus obscure que le problème qu'elle veut résoudre.

Les grands penseurs de l'École n'ont pu commettre une pareille méprise. Leur solution du problème de l'individuation n'est pas un élément étranger à leur philosophie qui vient se rattacher ici comme une réponse jetée au hasard aux objections de l'adversaire. Elle est une déduction logique d'une théorie générale et qui trouve sa place toute marquée dans la grande synthèse scolastique.

Nous le savons, dans le phénomène de la génération, la forme joue le rôle de cause finale : c'est d'elle comme de sa fin que la matière tient ses déterminations dans l'ordre de la nature; et puisque la génération aboutit non à la pro-

duction de la nature, mais à la production de l'individu, pourquoi la matière ne tiendrait-elle pas de la forme, cause finale, ses déterminations individuantes? Quant à la forme, elle serait déterminée par la direction que l'agent imprimera aux tendances et aux aspirations innées de la matière.

L'exemple de la génération de l'individu vivant projettera sur cette vérité d'assez vives lumières.

Voici l'ovule fécondé. En vertu des agents qui l'ont créé, il est déterminé à produire telle forme d'une similitude spécifique absolue avec celle des générateurs, mais numériquement différente, car l'ovule et les dispositions qui l'affectent se distinguent numériquement des agents. Ce sera la forme de Pierre. L'ovule entre en évolution, grandit, se développe, se métamorphose; par ce phénomène il exerce sur la matière une action continue et la prépare lentement à recevoir la forme de Pierre qui viendra dans sa demeure quand elle sera prête. De cette façon, il est impossible à la matière de devenir le sujet d'une autre, de même qu'il est impossible à un voyageur en route pour Paris de ne pas arriver à Paris; le train l'y mène fatalement. Or, toute forme matérielle se choisit sa quantité propre. Telle forme ne peut subsister qu'au moyen de telle quantité. Les formes purement matérielles sont tellement attachées à la leur qu'elles n'y souffrent aucune restriction et périssent dès qu'elle diminue. Les formes vivantes, au contraire, sont plus indépendantes. Elles se fixent un maximum et un minimum entre les limites desquels la quantité peut croître et décroître. Il est donc impossible que la matière soit déterminée à une forme sans être déterminée par voie de conséquence à la quantité que cette forme exige.

Ainsi c'est la forme à venir, déterminée par les agents générateurs, qui agit sur la matière par la quantité et l'individue en tant qu'elle est sa fin.

Ceci nous explique le secret de la permanence des indi-

vidus vivants au milieu des transformations de leurs corps. Ils demeurent parce que la forme demeure; car tant que la forme subsiste elle réclame la quantité nécessaire à son existence, et la matière qui lui est unie en un seul et même être continue d'être capable de cette même quantité.

On nous objecte beaucoup la survivance de nos âmes. Si l'âme humaine ne joue dans l'individuation que ce rôle secondaire dont nous parlons, comment se fait-il qu'elle reste individuée après la dissolution de notre substance? Saint Thomas répond que notre âme, à l'encontre des autres formes matérielles, garde en elle l'impression de l'individuation reçue durant son union avec le corps et ressent un constant besoin de s'unir de nouveau à lui.

Avicenne, qui est d'accord sur ce point avec l'Ange de l'École, explique sa pensée par une comparaison ingénieuse. Lorsque, dit-il, je verse de l'eau dans un vase, l'eau adopte la figure de ce vase; si je brise ensuite le récipient, l'eau ne garde pas la figure reçue et se répand en tous sens. Mais si je prends un autre vase et le remplis de cire, je puis le détruire sans crainte, la cire conservera la configuration du vase qui l'a contenue. Il en est ainsi de l'âme humaine après la mort (1).

Lorsque saint Thomas enseigne que la matière signée est principe d'individuation, il n'entend pas supprimer toute intervention de la forme, comme on le croit généralement. Lisons les lignes suivantes sorties de la plume du plus fidèle de ses commentateurs : elles reflètent la pensée intime du Maître sur la matière signée et mettent en lumière tout le rôle de la forme. *Materia signata,* dit Cajetan, *nihil aliud est quam materia capax hujus quantitatis ita quod non illius..... Imaginandum est enim quod agens particulare, puta hoc semen, continue appropriat materiam ad formam*

(1) Cf. S. Thomas, 2ª *Dist.* 17, q. 2ª, *art.* II c. *et ad* 4.

inducendam. hoc modo quod sicut semen humanum appropriat materiam ad animam humanam, ita hoc semen ad hanc animam. Unde cum in primo instanti generationis Sortis..... primo ordine naturæ fiat particulare compositum, deinde sequuntur accidentia propria,..... materia quæ est pars intrinseca Sortis ita est appropriata ipsi Sorti ab agente particulari quod non est capax alterius quantitatis quam ejus quam Sortes sibi determinat : omnium enim natura constantium est ratio magnitudinis et augmenti..... Talis materia vocatur materia signata (1). Ainsi la matière signée, c'est la matière en tel individu, appropriée jadis par un agent particulier (*hoc semen*) à la forme de cet individu, et capable de la quantité réclamée par cette forme. C'est toute la génération de l'individu vivant résumée en quelques mots. Le *semen* travaille la matière et la dirige nécessairement à telle forme (*hoc semen ad hanc animam*), mais comme la forme réclame sa quantité propre, la matière adopte cette quantité et se trouve individuée par la forme à laquelle elle est destinée (*In primo instanti generationis Sortis..... materia quæ est pars intrinseca Sortis ita est appropriata ipsi Sorti ab agente particulari quod non est capax alterius quantitatis quam ejus quam Sortes sibi determinat.*)

On le voit, le rôle de la forme est, d'après les thomistes, nettement défini et revêt une importance extrême. Sans la forme, pas d'individuation possible.

N'est-il pas curieux de constater une fois de plus la profondeur des théories qu'ils professent et l'ampleur de leurs formules. Il y a loin de l'étroitesse de la forme, principe exclusif d'individuation, et de l'individuation réciproque, effectuée à la fois par la matière et la forme, à l'étendue des

(1) *De Ente et Ess.*, cap. II, q. 2ª.

conclusions de la grande École. La première opinion tranche la question avec un absolutisme dédaigneux de toute concession; la seconde n'est qu'une hypothèse, une pure conjecture qui ne peut satisfaire aucun esprit. La matière signée, beaucoup moins tranchante et plus sûre d'elle-même, assigne à toute chose sa véritable place et reconnaît à chaque élément, à la matière et à la forme, les attributions qui lui reviennent. Le disciple de saint Thomas refusera sans doute à la forme — et avec opiniâtreté — l'honneur de constituer l'individu comme principe premier ontologique, mais il ne proclamera pas avec moins de zèle son importance capitale; la forme sera toujours pour lui ce principe nécessaire qui met la matière en état de remplir sa tâche, d'individuer.

Toute la théorie pourrait se résumer en cette phrase: *Principium individuationis est materia capax hujus quantitatis vi formæ.* Le principe d'individuation, c'est la matière capable d'une quantité déterminée, en vertu de la forme. Ainsi l'on peut dire: la forme n'est rien et elle est tout.

Aurélius Unterleidner.

LA DÉDICACE
DE SAINTE-MARIE-LA-NEUVE

Au R. P. Edmond Bouvy.

En lisant les *Origines de la fête de la Présentation* (1), je viens d'apprendre quelles étaient les origines de votre article. Je me prendrais presque à regretter de l'avoir ignoré, si cette ignorance même ne m'avait autorisé à me baser sur les points acquis de votre travail pour faire avancer la question d'un pas, et ne vous avait ensuite mis pour ainsi dire en demeure d'écrire l'étude si documentée et si littéraire que je savoure encore.

De la sorte, nous avons contribué, chacun pour notre part, à éclaircir, à fixer même — au moins d'une manière approximative — les origines d'une fête mariale, que la mort de notre saint fondateur, autant que le souvenir du jour, a rendue si chère à la famille assomptioniste.

Me sera-t-il permis d'apporter une nouvelle contribution à un sujet qui vous tient sans doute beaucoup à cœur, puisqu'il intéresse le culte de l'Église envers la Sainte Vierge? Elle se rapporte encore aux origines de la fête de la Présentation, mystérieuses comme toutes les origines des fêtes liturgiques, et m'a été — j'ai à peine besoin de le dire — suggérée par la lecture de votre dernier travail. Loin de le

(1) *Revue Augustinienne*, t. Ier, novembre 1902, p. 581.

contredire, elle en est, au contraire, une heureuse confirmation, donnant un degré de probabilité de plus à une de vos meilleures hypothèses, en attendant que de nouvelles recherches de votre part transforment cette probabilité en certitude.

Voici le fait. Vous avez rappelé avec beaucoup d'à-propos la construction faite par Justinien de l'église Sainte-Marie-la-Neuve en l'honneur de la Vierge, à l'extrémité méridionale de l'emplacement du Temple, et vous avez ajouté :

L'emplacement de cette basilique, sa proximité des ruines du Temple ne pouvaient manquer de faire naître dans l'esprit des fidèles le souvenir de la vieille tradition du *proto-Evangile* de saint Jacques. Marie, présentée au Temple dès l'enfance, nourrie dans l'enceinte du Temple pendant de longues années, n'avait-elle pas dans la basilique de Justinien un sanctuaire spécial, tout désigné pour l'inauguration d'une nouvelle solennité? Quand se fit cette inauguration? (1)

Vous ajoutiez un peu plus loin :

Pourquoi la date du 21 novembre? On pourrait supposer que la dédicace de Sainte-Marie-la-Neuve avait eu lieu ce jour-là, vers 545, et que, peu à peu, dans le courant du VIIe siècle, la fête de la basilique devint celle du mystère dont on y célébrait le souvenir (2).

C'est sur cette supposition que je vous demande la permission de revenir un instant, afin de bien établir qu'elle est parfaitement fondée et que l'attestation d'un témoin oculaire lui donne une quasi-certitude historique.

Commencée par le patriarche Élie (494-août 516), et laissée inachevée, faute de ressources, l'église Sainte-Marie-la-Neuve fut, à la demande de saint Sabas, menée à bonne

(1) *Op. cit.*, t. Ier, p. 584.
(2) *Op. cit.*, t. Ier, p. 586.

fin par l'empereur Justinien, qui se chargea de tous les frais et confia la direction de l'entreprise à Théodore, un de ses plus habiles architectes (1). On peut lire dans l'historien Procope le récit détaillé de cette construction et la description minutieuse de ce splendide sanctuaire (2). L'achèvement de la basilique avec tous les embellissements nécessaires ne requit pas moins de *douze années,* au dire de Cyrille de Scythopolis, un hagiographe contemporain (3). Et comme le voyage de saint Sabas à Constantinople, durant lequel fut obtenu l'appui pécuniaire de l'empereur, est fixé par le même hagiographe à l'année 531, nous devons placer l'achèvement de Sainte-Marie-la-Neuve et sa dédicace à l'année 543.

Un autre passage du même historien va nous permettre d'apporter un peu plus de précision dans la fixation de cette date. Dans la *Vie de saint Jean le Silentiaire* (4), Cyrille nous a laissé un petit récit que je vais résumer sur sa propre entrée dans la vie religieuse :

> La quatre-vingt-dixième année de la vie de saint Jean, *au mois de novembre,* de la VIe indiction, je quittai Scythopolis, ma ville natale, et me rendis à Jérusalem, où *j'assistai à la consécration de la nouvelle église de Marie, Mère de Dieu et toujours vierge.* De là, je me rendis, sur les instantes prières de ma mère, à la laure de Saint-Sabas pour consulter saint Jean sur ma vocation monastique.....

La quatre-vingt-dixième année de la vie de saint Jean le Silentiaire va du 8 janvier 543 au 7 janvier 544, puisque la naissance de ce Saint est fixée avec certitude au 8 janvier 454 (5).

(1) *Vita S. Sabæ,* dans les *Ecclesiæ græcæ monumenta,* de COTELIER, t. III, p. 343, 346 et 347.
(2) *De Ædificiis,* lib. V, cap. VI.
(3) *Vita S. Sabæ,* t. III, p. 346.
(4) *A. SS.,* t. III, mai, n° 20, p. 17, en appendice.
(5) *A. SS.,* t. III, mai, p. 16, en appendice.

Le mois de novembre de sa quatre-vingt-dixième année correspond, par conséquent, au mois de novembre 543. La VI[e] indiction, au contraire, va du 1[er] septembre 542 au 31 août 543; il y a donc contradiction flagrante entre ces deux dates. Mais Diekamp a prouvé, d'une manière apodictique (1), que, à partir de 531, Cyrille de Scythopolis est en retard d'une année pour les indictions; il nous faut, en conséquence, substituer dans ce passage la VII[e] indiction à la VI[e], ce qui nous donne encore le mois de novembre 543.

Donc, *au mois de novembre 543,* Cyrille de Scythopolis se rendait de sa ville natale à Jérusalem, située à trois ou quatre jours de distance, et assistait dans cette dernière ville à la consécration de Sainte-Marie-la-Neuve. Le jour précis de cette consécration n'est pas indiqué, mais nous avons le mois de novembre qui concorde parfaitement, et pour la consécration de la basilique et pour la fête de la Présentation. D'un autre côté, le 21 novembre a toujours été assigné comme jour liturgique à la fête de la Présentation. Il ne sera donc plus téméraire de conclure, comme vous l'avez supposé, que « la dédicace de Sainte-Marie-la-Neuve a eu lieu le 21 novembre 543 et que, peu à peu, la fête de la basilique est devenue celle du mystère dont on y célébrait le souvenir. » Le témoignage de Cyrille, présent à la cérémonie, justifie votre supposition et lui donne, ainsi que je le disais tout à l'heure, une quasi-certitude historique.

Du reste, ne trouvons-nous pas dans le calendrier liturgique un exemple tout à fait analogue? Le 13 et le 14 septembre étaient, à l'origine, des jours consacrés exclusivement à la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre, et pourtant l'ostension de la Croix qu'on y célébrait en grande solen-

(1) *Die origenistischen Streitigkeiten in sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil.* Münster, 1899, p. 11 à 15.

nité le 14 septembre, second jour de la fête, prit tellement le dessus que, dès le VII[e] siècle, son souvenir avait effacé presque complètement celui de la dédicace.

Du temps de saint Sophrone, en effet, la dédicace du Saint-Sépulcre et l'Exaltation de la Croix formaient deux fêtes bien distinctes, et cet état de choses devait durer depuis assez longtemps pour que le saint patriarche fût en droit de confesser publiquement son ignorance sur ce point. La fête de l'Exaltation de la Croix s'était donc dépouillée du caractère local et palestinien qu'elle avait revêtu au commencement; par là même, elle s'était généralisée et, en se généralisant, elle tendait à rejeter tout à fait dans l'ombre la fête de la Dédicace, ainsi que cela est arrivé de nos jours.

Le même phénomène s'est produit sans doute au sujet de Sainte-Marie-la-Neuve. La fête de la dédicace de cette basilique est devenue insensiblement la fête de la Présentation; elle a perdu son caractère local, et, par suite, s'est propagée dans le monde entier. C'est à vous, mon Père, que revient le mérite de l'avoir découvert. Et la découverte a d'autant plus de prix qu'on pourrait appliquer le même procédé d'investigation aux autres fêtes liturgiques, qui nous viennent indubitablement de Jérusalem.

Ainsi, la pensée du cardinal Pitra, que « Jérusalem eut la gloire d'être le berceau du culte et de la liturgie aussi bien que de la foi, » se vérifierait une fois de plus, et l'on pourrait, par l'histoire comparative des sanctuaires palestiniens et des souvenirs qu'ils rappellent, projeter peut-être un peu de lumière sur les origines si obscures de nos vieilles fêtes liturgiques.

Constantinople. SIMÉON VAILHÉ.

UN PEU DE LITTÉRATURE PROVENÇALE

De toutes les résurrections littéraires du XIXe siècle, l'une des plus intéressantes a été celle de la littérature provençale. Le félibrige et ses coryphées ont quelques droits à l'immortalité, mais leur gloire a le tort de faire oublier, peut-être un peu trop, celle de leurs illustres prédécesseurs du moyen âge.

Il faut bien l'avouer, pour la majorité du public lettré, les œuvres de Jasmin, de Roumanille et de Mistral résument à peu près tout l'effort littéraire du Midi, et l'on connaît bien peu la plus ancienne et la plus belle, aux jours de sa prospérité, des littératures néo-latines. La plupart, sur la foi des manuels, ne connaissent les anciens *trouveurs* du Midi que pour faire une hérésie grammaticale sur leur nom, par cette distinction absurde entre *trouvères* et *troubadours*, dont on a fait définitivement justice, comme on pourra le voir plus loin.

C'est à cette littérature du passé, si peu connue en dehors du monde des spécialistes, que nous consacrerons ces quelques pages. Nous voulons répondre brièvement à ces trois questions : quel est son domaine, son origine, son histoire? Quelques extraits des poètes provençaux termineront notre travail.

Le domaine de la langue d'oc n'est pas circonscrit par les limites de la Provence actuelle; il sort même de nos

frontières nationales, en Suisse par le romanche, en Espagne par le catalan, et il est tel village d'Italie dont le parler est plus provençal que toscan.

En France, la séparation du français et du provençal serait, aujourd'hui, assez exactement indiquée par une ligne tracée de La Rochelle à Briançon. On comprendra toutefois qu'entre deux langues si apparentées il soit difficile d'établir une démarcation mathématique. C'est pourquoi l'on a dit que la transition se fait par degrés insensibles, comme entre les couleurs de l'arc-en-ciel, de sorte que, si l'on imaginait une longue procession échelonnée entre Marseille et Calais, chaque individu s'entendrait fort bien avec son proche voisin, moins bien avec ceux des degrés plus éloignés; le premier et le dernier ne se comprendraient plus du tout.

Cette comparaison peut induire en erreur, car elle donne à croire qu'entre les divers dialectes de France les différences essentielles doivent se mesurer par les distances. Cela n'est pas absolument vrai : les zones de transition sont relativement assez étroites; pour le français et le provençal, elles correspondent à peu près à la limite que nous avons indiquée. Là seulement les différences de vocabulaire et de phonétique se multiplient; elles deviennent même tellement nombreuses d'un point à un autre, qu'à une vingtaine de kilomètres, parfois, on ne se comprend plus. Un habitant de Die, en Dauphiné, s'entendra très bien avec un Provençal d'Aix et de Marseille dont il est séparé par plus de cinquante lieues; il ne pourra pas saisir le parler de Romans ou de Grenoble qui se parle presque à côté de lui.

De nos jours, on trouve entre les patois du Midi des différences assez notables, au point que la langue de Mistral, accessible à tous les lettrés de langue d'oc, est peu comprise du peuple, en dehors des Provençaux de Provence et des riverains du Rhône. Il est prouvé que, dès le moyen

âge, les tendances dialectales se manifestaient déjà; mais la littérature en offre peu de traces, parce que, de bonne heure, on adopta dans toute l'Occitanie une langue écrite commune, celle du Limousin, *la lengua de Lemosi*. C'est en effet dans cette province, où la vie féodale fut un temps si florissante, que le provençal fut parlé avec plus de perfection. Ce nom de langue limousine fut employé alternativement avec ceux de langue d'oc, de langue romane, ou encore de langue provençale. Cette dernière appellation a prévalu.

Le provençal, comme les autres langues issues du latin, n'est qu'une transformation de la langue populaire de Rome, soumise chez nous à certaines influences de lieux ou de races assez différentes dans le Nord et dans le Midi.

Toutefois, à l'origine, on constate une grande ressemblance entre la langue d'oc et la langue d'oïl. L'une et l'autre emploient couramment une déclinaison à deux cas, marquée par la présence ou l'absence de la lettre *s*, ou encore par l'allongement du mot au cas régime. C'est ainsi que les nominatifs *ber* et *trouvère* deviennent à l'accusatif *baron* et *troubadour*.

Les étroites limites de ce travail ne nous permettent pas de nous étendre plus au long sur ces questions historiques et linguistiques du plus haut intérêt en philologie.

Il n'existe pas encore d'histoire complète de la littérature provençale. On nous la promet depuis longtemps, et les matériaux sont abondants; ils le sont même trop. Il reste encore tant de textes inédits, que le moment ne semble pas encore venu d'essayer une synthèse définitive. On peut cependant prévoir déjà les grandes lignes d'un ouvrage de cette nature.

Il conviendrait de diviser la littérature du Midi en trois

grandes périodes : des origines à la croisade des Albigeois, de la croisade des Albigeois au xvie siècle, du xvie siècle à nos jours. Cette division est surtout fondée sur l'évolution de la langue. On pourrait en donner une autre d'après les divers groupes d'auteurs qui ont écrit en provençal. Elle nous suffit pour un aperçu aussi général que celui-ci.

Du ve au xiie siècle, les chanteurs ambulants eurent le monopole de la poésie; nous n'avons de leurs essais que des vers épars et des citations assez souvent inintelligibles.

Du xiie au xve siècle, la muse provençale, reléguée jusque-là sur les places publiques, a ses entrées dans les cours seigneuriales et princières : Guillaume d'Aquitaine et Richard Cœur de Lion se signalent entre tous les poètes provençaux moins par leurs poèmes que par la protection qu'ils accordent aux *trouveurs*. C'est l'époque la plus féconde, la plus influente et peut-être aussi la moins chaste de la littérature provençale. Deux points sont à noter : les cours d'amours n'ont jamais existé, la légende n'en remonte qu'au xvie siècle et l'inventeur en est connu; la plupart des *trouveurs*, après avoir chanté l'amour courtois pendant de longues années, s'en vont finir leur vie dans les austérités du cloître.

Après la croisade des Albigeois, la décadence se précipite avec les ruines politiques et sociales du Midi, et la langue d'oc se subdivise bientôt en mille patois déconsidérés. L'institution des jeux floraux de Toulouse conserve un souffle de vie à cette mourante littérature; mais l'inspiration manque de variété, et la langue elle-même a perdu sa richesse passée. Il y aurait pourtant à signaler quelques belles strophes en l'honneur de la Reine du ciel que saint Dominique a appris à invoquer. Cette mystérieuse *Clémence*, que tant de poètes ont chantée, mais dont aucun document ne nous a livré l'histoire, n'est autre, sans doute, que la bienheureuse Vierge Marie elle-même.

Du xve siècle à nos jours, les différences dialectales s'ac-

centuent, et la *lengua de Lemosi* n'est plus qu'un souvenir.

La Renaissance provençale du XIXe siècle, malgré ses mérites très grands, ne forme pas, au point de vue de la langue, une période particulière. De Goudouli à Jasmin et de Saboly à Roumanille, l'évolution de la langue d'oc est à peine sensible. Quelques chefs-d'œuvre resteront; signalons entre tous les si populaires *Noëls* de Saboly, au XVIIe siècle; au XIXe siècle, les *contes* de Roumanille, et *Mireille*, le chef-d'œuvre épique de Mistral.

Il nous plairait, après ce bien rapide coup d'œil, d'entrer dans le détail et d'étudier plus spécialement, dans cette Revue, les œuvres religieuses de la littérature provençale; mais, outre que ce point de vue nous exposerait à manquer souvent de méthode, il nous serait impossible de traiter convenablement, en quelques pages, un sujet d'une aussi grande richesse.

Nous nous bornerons à donner ici la traduction de quelques poésies provençales, et nous ne doutons pas qu'elles plairont à ceux de nos lecteurs qui n'ont ni le loisir ni la facilité de parcourir les publications qui les renferment.

XIIe SIÈCLE

COMPLAINTE SUR LA MORT DU ROI D'ANGLETERRE

PAR BERTRAND DE BORN

Si tous les deuils, les pleurs, les afflictions
Et les douleurs, les dommages et les malheurs
Qu'un homme pourrait avoir en ce siècle de souffrances
Étaient ensemble, tout cela serait bien léger
Devant la mort du jeune roi anglais,
Dont gémit tout ce qui brille d'éclat et de jeunesse,

Dont s'obscurcit, s'assombrit, s'enténèbre le monde,
Privé de toute joie, plein de tristesse et d'ire.

Dolents et tristes et pleins d'affliction
Sont demeurés les courtois guerriers,
Les troubadours, les jongleurs avenants;
Ils ont eu dans la mort un guerrier trop meurtrier;
Cette mort qui leur a pris le jeune roi anglais,
Auprès de qui les plus généreux étaient des avares :
Il n'y aura jamais, ni ne croyez pas qu'il y ait eu,
En comparaison de ce malheur, au monde, pleurs ni ire.

Cruelle mort, pleine d'affliction,
Tu peux te vanter d'avoir pris le meilleur chevalier
Qui fût jamais au monde en aucun peuple;
Car il n'y avait rien de ce qui donne l'estime
Qui ne fût tout entier au jeune roi anglais.
Et il eût été mieux, si Dieu l'eût ainsi trouvé bon,
Qu'il vécût au lieu de maints personnages fâcheux,
Qui jamais ne causeraient aux preux davantage deuil et ire.

De ce siècle flasque et plein d'affliction,
Son amour s'en va, sa joie devient obscure et vaine,
Et il n'y a rien qui ne tourne en amertume;
Le jour d'aujourd'hui est plus mauvais que celui d'hier :
Tous ont les yeux tournés vers le jeune roi anglais
Qui était du monde le plus vaillant des preux.
Maintenant s'en est allé son corps gentil et aimable,
Source de douleur, de désolation et d'ire.

A Celui qui daigna, à cause de notre infortune,
Venir au monde et nous tira d'embarras
Et reçut la mort pour notre salut,
Comme à un seigneur humble et droiturier,
Crions merci; qu'au jeune roi anglais
Il pardonne, s'il lui plaît, car il est le vrai pardon,
Et qu'il l'établisse avec de nobles compagnons,
Là où ne fut jamais le deuil et ne sera jamais d'ire.

XIIIe SIÈCLE.

SIRVENT PAR GUILLEM DE SAINT-GRÉGORI

Bien me plaît le gai temps de printemps
Qui fait feuilles et fleurs venir,
Et me plaît quand j'entends l'allégresse
Des oiseaux qui font retentir
Leur chant par le bocage;
Et me plaît quand je vois sur les prés
Tentes et pavillons fixés;
Et j'ai grande allégresse
Quand je vois à travers la campagne, rangés,
Chevaliers et chevaux armés.

Et me plaît quand les courreurs
Font les gens avec leurs biens s'enfuir:
Et me plaît quand je vois, après eux,
Grandes rangées d'hommes armés ensemble venir;
Et me plaît, ainsi qu'à mon courage,
Quand je vois châteaux forts assiégés,
Les remparts brisés et effondrés,
Et que je vois, sur le rivage, l'armée
Toute entourée de fossés
Et de barricades de pieux serrés.

De même il me plaît de voir un seigneur,
Quand il est le premier en avant,
A cheval, armé, sans crainte,
Enhardissant ainsi les siens,
Avec un vaillant vasselage;
Et puis, quand le combat est mêlé,
Chacun doit être prêt
A le suivre de bon gré,
Car nul homme n'est bien apprécié
Tant que maints coups il n'a reçus et donnés.

Masses et épées, casques de couleurs,
Ecus trancher et dégarnir
Nous verrons à l'entrée du combat
Et maints vassaux ensemble férir;

De quoi prendront la rage,
Les chevaux des morts et des navrés :
Et quand il sera entré dans la mêlée
Chaque homme de parage
Ne pensera plus qu'à fendre têtes et bras,
Car mieux vaut être mort que vivre vaincu.

Je vous dis que je goûte moins de saveur
A manger, boire, dormir,
Que lorsque j'entends crier : « A eux! »
Des deux côtés, et que j'entends hennir,
Sous l'ombrage, des chevaux sans cavaliers,
Et que j'entends crier : « Aidez! aidez! »
Et que je vois tomber par les fossés
Petits et grands sur le gazon ;
Et que je vois les morts qui par côté
Ont les tronçons avec les étendards.....

XIVe SIÈCLE

L'ÉVANGILE DE L'ENFANCE

A présent vous m'entendrez et vous apprendrez
Ce que l'Enfant Jésus fit ensuite.
Un bon matin il se leva
Et alla se promener
Hors de la ville, vers la rivière,
Et il passa par une tuilière
Où se trouvaient nombre d'ouvriers
Qui faisaient tuiles et poteries.
L'enfant s'y arrêta
Et regarda le travail qu'ils faisaient.
Puis l'enfant voulut les aider.
Le tuilier vient lui demander :
« Dites, enfant, de qui êtes-vous?
Vous si beau et si gracieux,
Vous n'êtes pas de ce métier
Pour faire tuiles et poteries.
Vous êtes fils, je crois, de parents nobles,
Vous en avez le visage et le semblant,

Vous me semblez de grand lignage
Et de moult noble parentage.
Je vous en prie, mon enfant, retournez-vous-en. »
L'enfant répond : « Je ne le ferai point. »
L'enfant avec les ouvriers resta;
Jusqu'à nuit close il les aida.
Aux tuiliers il était semblant,
Qu'avec eux travailla Jésus l'enfant.
A l'enfant rien ils ne donnèrent,
Ni à manger le convièrent.
Le soir vint, ils voulurent s'en aller,
Car c'était heure de rentrer;
Ils regardèrent l'œuvre faite,
Et tous très fort s'émerveillèrent
Quand ils virent tant d'œuvre faite;
Et elle était moult bien travaillée.
Ils en eurent fait en ce jour
Plus qu'en cinq ils n'en avaient fait.
Puis, le prud'homme tuilier dit
A ses ouvriers : « Je m'étonne fort,
Où donc est allé cet enfant
Qui tout le jour nous a aidés?
Dit le maître; grande faute
Et ingratitude nous avons fait,
Qui à l'enfant n'avons rien donné :
De quoi nous aurons grand châtiment.
Personne de nous ne lui a rien donné;
Ni à manger ne l'a convié. »
Tous répondent : « Quand nous le trouverons,
Entre tous, bien nous le payerons. »
De là, ils se disposent à partir,
Et vers leurs maisons revenir
Avec grande joie et avec allégresse
D'avoir fait un si beau travail.
L'Enfant Jésus était resté
A la tuilière bien caché.
Quand tous se furent en allés,
L'Enfant Jésus qui était resté
Détruisit l'œuvre faite depuis quatre ou cinq jours.
Marmites, tuiles, poteries, rien ne demeura.

L'Enfant Jésus brisa tout
Et ensuite il s'en alla
Vers sa maison aussi vite qu'il put.
Et Joseph son enfant cherchait;
Car la nuit était très avant;
Grand'peur il avait pour l'enfant.
Et comme il ne pouvait le trouver,
Joseph ne faisait que pleurer
Et il disait : « Chétif, hé! que ferai-je,
Cet enfant, où le trouverai-je? »
Quand il eut assez cherché l'enfant,
Et fut bien las et travaillé,
Il vit l'enfant qui s'en venait
Vers sa maison tant qu'il pouvait.
Et aussitôt Joseph le prend
Par la main et puis l'emmène.
Quand Notre-Dame vit Joseph
Et l'enfant qu'il amenait avec lui,
Elle eut moult grand plaisir et joie,
Quand fut venu son cher enfant.
Puis Notre-Dame humblement
Lui demanda moult doucement :
« Mon enfant, où avez-vous été,
Si tard dans la nuit? Si vous fûtes chez quelqu'un.
Je vous prie, ne me le cachez point. »
L'enfant répond : « Je ne le ferai point.
Ce matin je me suis levé
Et j'ai voulu aller me promener
Au delà de la ville, à la rivière,
Et j'ai passé par une tuilière
Où se trouvaient nombre d'ouvriers
Qui faisaient tuiles et poteries. »
Notre-Dame lui demande :
« Mon enfant, voudriez-vous vous reposer? »
L'enfant répond : « Je voudrais manger;
Je n'ai mangé de tout le jour. »
Et Notre-Dame de répondre :
« Mon enfant, ils sont bien malotrus
Ceux qu'aujourd'hui vous avez aidés,
Que rien ils ne vous aient donné. »

Jésus répond : « Rien ils ne me donnèrent,
Ni à manger me convièrent. »
L'enfant Jésus but et mangea ;
Quand il eut mangé, il alla se reposer.
Et le prud'homme de la tuilière,
De bon matin se mit en chemin.
A la tuilière il s'en alla,
Nombre d'ouvriers il emmena.
Il pensait trouver l'ouvrage
Entier, comme il l'avait laissé,
Et il vit qu'il n'y avait rien d'entier,
Marmites, tuiles, poteries.
Et le tuilier cria : « Que ferai-je?
Et quel conseil prendre pourrai-je?
Et qui m'a donné tel dommage
D'avoir brisé mon ouvrage?
Je ne pense pas lui avoir fait tort :
Mieux vaudrait qu'il m'eût donné la mort. »
Le tuilier resta courroucé
Et fut moult dolent et colère,
Quand il vit toute l'œuvre endommagée,
Ainsi défaite et maltraitée.
Puis, le prud'homme tuilier dit
A ses ouvriers : « Voulez-vous ouïr :
L'enfant qui hier nous aida,
Parce que rien on ne lui donna,
Sachez que je doute très fort
Qu'il ait fait tout ce désastre. »
Tous répondent : « Faire se pourrait ;
Nous fîmes moult grande vilenie
De n'avoir rien donné à l'enfant ;
De quoi nous aurons grand châtiment.
Pour sûr, il est bien raison
Que l'enfant nous fasse réparation,
Car l'enfant est de grande science,
Et il n'a peur d'aucune chose :
Que l'enfant fasse mal ou bien
Il ne pense faillir en rien.
Si nous disons que l'enfant a fait cela,
Jamais vous n'aurez de dédommagement. »

Et parla un sage juif :
« Seigneurs, dit-il, ne vous soit grief,
Pour sûr je vous conseillerais,
Si vous reconnaissez que cela soit mérité,
Que nous allions devant Joseph ;
Et puis après nous lui conterons
La perte et le dommage grand
Que nous a fait le sien enfant. »
Tous répondirent : « Moult bien vous dites,
Maître, allons-y de suite. »
De là ils se mettent à partir,
Devant Joseph ils vont venir ;
Ils allèrent le saluer
Et Joseph fit de même.
Joseph dit : « Seigneurs, que dites-vous? »
« Seigneur, nous te le dirons tout de suite. »
Joseph aussitôt alla pensant
A quelque dommage fait par l'enfant.
Puis le prud'homme tuilier se mit à dire :
« Seigneur Joseph, veuilles ouïr :
Ton fils Jésus vint parmi nous
A la tuilière et nous aida.
L'enfant, de bonne volonté,
Volontiers nous a aidés.
Mais il nous l'a cher vendu,
De l'œuvre rien n'est demeuré,
Marmites, tuiles, poteries,
Rien n'est demeuré entier. »
Puis Joseph se mit à lui dire :
« Maître, fort je m'émerveille,
Si notre enfant vous a brisé
Votre œuvre, ou l'a endommagée. »
Et le tuilier a répondu :
« Seigneur Joseph, Dieu me soit en aide,
Sachez que je ne dirais pas cela, si c'était faux,
Pour aucune chose qui soit au monde. »
Joseph dit au tuilier : « Allons
A la tuilière et nous verrons
S'il a brisé cet ouvrage,
L'enfant Jésus, et s'il l'a endommagé. »

Tous répondent : « Moult volontiers. »
Joseph dit : « Mettez-vous premiers. »
De là, ils vont aussitôt partir,
A la tuilière ils vont venir;
A Joseph ils voulurent l'œuvre montrer.
Le tuilier alla regarder,
Et il resta tout honteux
Et il fut pour sûr émerveillé,
Quand il vit l'œuvre en bon état,
Bien cuite et bien appareillée,
Marmites, tuiles, poteries;
Ils trouvèrent tout en entier.
Joseph dit : « Seigneurs, que voulez-vous,
Puisque vous avez votre œuvre entière?
Vous me semblez railleurs, menteurs, moqueurs,
De m'avoir fait faire cette visite
Et fatigué par un si long chemin.
Vous avez fait moult grand vilenie,
Et je puis aller me plaindre au magistrat. »
Répondit le prud'homme tuilier :
« Seigneur Joseph, je vous demande merci,
Je vous prie de me pardonner,
Par la bonté qui est en vous. »
Répond Joseph : « Dieu vous pardonne,
Car il peut mieux le faire que moi. »
Le tuilier va, de là, partir,
A sa maison s'en va venir;
Et tous ses ouvriers mêmement
De là s'éloignent et s'en vont
Avec grande joie et allégresse
Car leur ouvrage était achevé.

XVe SIÈCLE

CHANSON A LA SAINTE VIERGE
PAR LA DONA DE VILANOVA

Quand le printemps a chassé les nuages
Et que nous avons le fleuri mois de mai,
Vous offrirez à beaucoup d'aimables poètes
Les très agréables fleurs du gai savoir.

Reine d'amour, puissante Clémence,
J'ai recours à vous pour trouver le repos;
Que si de vous mes vers ont une louange
J'aurai la fleur qui de vous prend naissance.

Sous le manteau d'une viérge sacrée;
Cette fleur naquit pour notre salut;
Doucette fleur dont le règne
Nous apportera la paix tant désirée.

Baiser la fleur, source de toute noblesse
Sera toujours mon souverain désir;
Et si du ciel je puis me faire entendre,
Elle adoucira les épines du péché.

Mère du Christ, pure par-dessus toutes,
Accordez-moi, s'il vous plaît, d'être fidèle;
Jetez-nous loin du grand serpent cruel,
Et montrez-nous le chemin de droiture.

À travers ces quelques citations, en même temps que l'on découvre l'évolution poétique d'un siècle à l'autre, on reconnaît, toujours identique à lui-même, « ce Midi si varié et si riche, ici plus romain, là marqué encore du passage des Arabes et des Maures, là conservant, sous toutes les alluvions dont l'histoire l'a successivement recouvert, sa couche primitive de population ibérique, la Provence chaude et vibrante, toute grâce ou toute flamme, la Gascogne pétillante de vivacité, légère et fine, et, moins séducteur entre ces deux terres aimables, le Languedoc, violent et fort, le pays de France pourtant où peut-être les sons et les formes sont le mieux sentis en leur spéciale beauté. »

B. Bertrand.

MÉLANGES

LES SOURCES HISTORIQUES DE LA VIE DE SAINT ÉPHREM

I

Mgr Lamy, professeur émérite de l'Université de Louvain, est un de ces travailleurs admirables qui commencent sans effroi, qui poursuivent sans faiblesse, qui achèvent sans orgueil les plus difficiles entreprises littéraires. Le premier volume des *Hymni et Sermones* de saint Éphrem parut en 1882. L'éditeur s'était déjà fait connaître comme syriacisant par plusieurs ouvrages, par la publication des *Solutions canoniques* de Jean de Tella et de Jacques d'Édesse, des *Actes* du Concile de Séleucie et Ctésiphon, de la *Chronique* de Grégoire Barhebrœus.

Quel que soit le mérite de ces premiers travaux, c'est comme éditeur de saint Éphrem que Mgr Lamy aura son nom inscrit dans l'histoire des sciences sacrées, auprès du nom des Assemani. Le Souverain Pontife l'a félicité d'augmenter ainsi le trésor de doctrine légué à l'Église par les Saints Pères : *Thesauram auxisti doctrinæ a Sanctis Patribus Ecclesiæ relictam.*

Le second volume des *Hymni et Sermones* parut en 1889, le troisième en 1891, le quatrième en 1902 (1). Nous avons ainsi dans leur texte original et avec une traduction latine toutes les œuvres encore inédites

(1) Sancti Ephraem Syri *Hymni et Sermones, quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus, Romanis, Mausilianis, Sinaïticis, Dublinensibus et Oxoniensibus descriptos, edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit* Thomas Josephus Lamy, *Domus pontificiæ prælatus,* etc., t. IV. — Mechliniæ. H. Dessain, MDCCCCII. Ce n'est que justice de louer aussi la maison Dessain, de Malines, qui n'a rien négligé pour faire de ces quatre volumes un très beau travail typographique. Les caractères syriaques surtout sont à la fois très nets et très élégants.

de saint Éphrem que le docte prélat a pu découvrir depuis vingt-cinq ans dans les bibliothèques d'Europe, au musée britannique, à la bibliothèque d'Oxford, au collège de la Trinité de Dublin, à la bibliothèque Nationale de Paris, à la bibliothèque Vaticane, au musée Borgia. D'illustres voyageuses anglaises, qui avaient reconnu dans un manuscrit du Sinaï quelques sermons de saint Éphrem, en ont photographié les pages pour es communiquer au professeur de Louvain. D'autres documents sont venus des monastères de Mésopotamie par l'intermédiaire de Mgr Ebed-Jesu Khayyath, patriarche des Chaldéens. Enfin des hymnes plus ou moins authentiques et plus ou moins mutilées par les convenances de la liturgie ont paru dans le grand *bréviaire syrien* édité par les Pères Dominicains de Mossoul, entre 1887 et 1896. On peut juger, par ces indications sommaires, à quelle laborieuse enquête a dû se livrer l'éditeur pour s'acquitter de sa tâche.

Mais ce n'était pas tout d'avoir des textes, il fallait aussi les lire, et l'on sait que beaucoup de manuscrits syriaques, et particulièrement les plus anciens et les plus précieux, sont dans un état déplorable, déchirés, consumés par le temps. On sait que, parmi les manuscrits d'Égypte, beaucoup ont subi un naufrage et sont arrivés dans nos bibliothèques décolorés par les eaux du Nil et devenus presque indéchiffrables.

Après le travail du paléographe et du philologue, il y avait celui du traducteur et du critique. Des œuvres comme celles de Mgr Lamy ne s'imposent pas seulement à l'estime des savants, elles méritent la reconnaissance affectueuse de tous ceux qui aiment les Saintes Lettres.

Le quatrième volume, le seul dont nous ayons à entretenir nos lecteurs, contient, avec les *Actes* de saint Abraham de Kidun, avec un certain nombre d'*Hymni et Sermones* encore inédits, deux dissertations magistrales, l'une sous forme de *Prolégomènes,* sur les sources historiques de la biographie de saint Éphrem (p. IX-XLI); l'autre, sous le titre d'*avis* ou de *prologue*, sur la métrique éphrémienne (p. 469-496). Je ne parlerai aujourd'hui que de la première de ces deux études, me réservant de traiter plus tard de la seconde qui a aussi sa très grande importance dans l'histoire générale de l'hymnographie.

II

Mentionnons d'abord les documents syriaques.

Nous ne possédons plus les *Actes* primitifs de saint Éphrem, mais seulement des recensions du VIIe ou du VIIIe siècle, surchargées de détails légendaires et quelquefois contradictoires. Une de ces recensions (A) a été publiée en partie par J.-S. Assemani dans la *Bibliothèque orientale* et intégralement par S. Évode Assemani, dans l'édition romaine

de saint Éphrem, d'après un manuscrit de Scété. aujourd'hui à la Vaticane. Une autre recension (B), qui semble plus exacte, avait été signalée en 1871 par M. Bickell, dans un manuscrit de Paris; Mgr Lamy l'a publiée au second volume des *Hymni et Sermones*. Une version arménienne du XIIe siècle est généralement d'accord avec la recension (B). Malgré leurs anecdotes suspectes, ces documents ont une grande valeur, parce que leurs auteurs avaient entre les mains des écrits de saint Éphrem que nous n'avons plus et qui n'ont jamais été connus par les écrivains grecs. D'autres *Actes* plus brefs ne peuvent être considérés que comme des sommaires de A et de B, ou comme des extraits du *Ménologe*.

Jacques de Saroug, évêque de Batnan. qui mourut en 521, a laissé un panégyrique du saint docteur Éphrem, le *citharède divin*, qui conduisait les chœurs des vierges et dont les chants avaient vaincu toutes les impiétés des Marcionites, des Manichéens, des Sabelliens, des Juifs et du gnostique Bardesane.

Les notices du *Bréviaire* de Mossoul représentent la tradition syriaque actuelle. Elles ont été rédigées sans doute sur de bons documents, mais elles disent peu de choses, se contentent d'affirmer et ne se présentent point d'ailleurs comme une œuvre de critique.

La fête de saint Éphrem revient plusieurs fois dans le calendrier syro-chaldéen : outre la fête principale du 28 janvier, le 19 février est consacré aux saints docteurs Éphrem et Isaac (probablement saint Isaac d'Amida), le 8 mars à saint Éphrem et au martyr saint Théodore, le 18 juin à saint Éphrem et au martyr de Phénicie, saint Léontios. Cette dernière date coïncide probablement avec l'anniversaire de la mort d'Éphrem, mais l'on ignore absolument les raisons qui ont déterminé le choix du 28 janvier pour la fête plus solennelle.

On trouve encore quelques maigres informations sur saint Éphrem dans la *Chronique d'Édesse*, dans le *Livre des Éthiques* de Grégoire Barhebrœus. Enfin, la chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, récemment publiée par M. Chabot, présente un résumé de ce que l'on savait ou de ce que l'on croyait savoir, en Syrie, au XIIe siècle, sur le rôle historique d'Éphrem à Nisibe.

En somme, les renseignements qui nous sont fournis par les documents syriaques sur la vie de saint Éphrem, à l'exception de quelques faits où les témoignages sont unanimes, n'entraînent point la certitude historique. Ce qui est plus précieux, ce sont les citations de saint Éphrem, éparses dans les ouvrages de Philoxène de Mabboug, de Jacques d'Édesse, de Moïse Bar Kepha, de Denys Bar Salibi. Mais surtout rien ne remplacerait, au point de vue bibliographique, la notice d'Ebed-Jesu dans son *Catalogue des écrivains syriens*.

III

Les écrits de saint Éphrem seraient évidemment une source d'informations plus sûre que toutes les autres. Mais l'humble moine parle rarement de lui-même, et, quand il le fait, sa modestie nous cache une bonne partie des choses : il s'accuse, il se calomnie peut-être, ou bien encore les œuvres qui ont ce cachet personnel sont des œuvres douteuses et suspectes à la critique.

C'est d'abord son *Testament*, écrit ou dicté en vers heptasyllabes, son mètre favori. « Moi, Éphrem, je meurs et j'écris mon testament. » Il résume l'histoire de sa vie, confesse qu'il est un grand pécheur, adjure ses amis de ne déposer son corps ni sous l'autel, ni dans le temple, ni près des martyrs, mais dans le cimetière des étrangers. Il ne veut pas être enseveli dans des vêtements de soie, ni avec l'encens et les cierges des funérailles solennelles, mais dans sa robe de moine, porté sur les épaules de ses frères. Il ne veut pas qu'on l'embaume, ni qu'on prenne rien de ses habits pour en faire des reliques, ni qu'on le place dans un tombeau particulier. Il demande qu'on récite pour lui des psaumes et des prières et qu'au trentième jour après sa mort on fasse l'oblation du Sacrifice. Il bénit ceux des assistants qui accompliront ses dernières volontés, il menace des malédictions du ciel ceux qui les violeront. Il nomme expressément plusieurs de ses disciples, Abbas, Abraham, Siméon, Mara, Zénobios, dont il fait l'éloge; Paulonas et Arvat, qu'il blâme et qu'il maudit comme schismatiques et blasphémateurs. Il annonce à ces derniers les châtiments de Dieu avec le ton d'un prophète.

Dans ce discours de saint Éphrem étendu sur sa couche et attendant la mort, il n'y a rien qui répugne aux vraisemblances, et l'on ne voit pas comment un autre que lui aurait pu et osé l'écrire. Le texte syriaque du *Testament* se trouve dans cinq manuscrits, dont le plus ancien, du Musée britannique, peut remonter au VIIe ou au VIIIe siècle. La version grecque, presque contemporaine de l'original, et déjà connue de saint Grégoire de Nysse, se lit dans une multitude de manuscrits. Il en existe aussi une version slavonne. La question d'authenticité a été soulevée par Rivet en 1660, alors qu'on ne possédait que la seule traduction latine. Maintenant encore, M. Rubens Duval fait des réserves et exprime des doutes sur l'origine du *Testament*. Mais Mgr Lamy a donné, au Congrès de Fribourg en 1894, d'excellentes raisons pour conserver à saint Éphrem un ouvrage très digne de lui.

Les quatre hymnes contre Julien l'Apostat ont été publiés par Overbeck, en 1865, d'après un manuscrit du VIe siècle. Nous y apprenons des détails intéressants sur l'expédition contre les Perses, sur les formes de

la restauration idolâtrique tentée par l'empereur en Syrie et particulièrement à Nisibe, sur la conduite modérée de Sapor victorieux. Nous voyons aussi qu'Éphrem ne quitta définitivement Nisibe que lorsqu'elle fut abandonnée aux Perses par Jovien.

Parmi les œuvres morales de saint Éphrem, il y en a deux qui ont le caractère de confessions faites à ses frères et de réprimandes que l'auteur s'adresse à lui-même. Ces deux sermons n'existent qu'en grec, et Photius semble y faire allusion au codex 196 de sa *Bibliothèque*. L'authenticité est contestable, ou tout au moins, certaines parties du texte doivent être considérées comme des interpolations, puisqu'elles sont contredites par d'autres témoignages plus avérés.

Nous n'avons pas non plus le texte syriaque de l'*Éloge de saint Basile*, mais le grec est conservé dans un grand nombre de manuscrits. Saint Éphrem y raconte son voyage à Césarée, la manière surnaturelle dont il a été mis en rapport avec le grand évêque, la résistance héroïque de celui-ci à la tyrannie de Valens, les miracles qui accompagnèrent cette résistance. M. Rubens Duval regarde cet éloge comme apocryphe, mais la raison qu'il en donne paraît insuffisante. Il est vrai que saint Éphrem mourut avant saint Basile, dès l'année 373, mais rien n'empêche qu'il ait fait l'éloge d'un évêque vivant, et le panégyrique aurait été tout autre si Éphrem avait parlé d'un défunt.

L'ouvrage de saint Éphrem qui nous fournit les renseignements historiques les plus abondants et les plus sûrs est le recueil des *Chants de Nisibe*. Leur authenticité est certaine, plusieurs des hymnes portent en acrostiche le nom même du poète. C'est M. Bickell, professeur de l'Université d'Innspruck, qui les publia en 1866, d'après sept manuscrits du musée britannique, dont deux du VIe siècle. On a dû conserver le titre du recueil qui est donné par tous les manuscrits, mais, en réalité, il n'y a que les vingt et un premiers chants qui concernent la ville de Nisibe, les sièges qu'elle a subis, les évêques qui ont illustré son Eglise. Les chants 22-24 sont perdus, et quand on lit le chant 25, on s'aperçoit qu'il ne s'agit plus de Nisibe, mais d'Édesse, puis, au chant 31, non plus d'Édesse mais de Carrhes, la cité des patriarches, qui était alors en Mésopotamie le dernier boulevard des vieux cultes araméens. Enfin toute la seconde moitié du recueil, les chants 35-77 sont dirigés contre les hérétiques et traitent des questions de doctrine, particulièrement des mystères de la mort, de la résurrection et des fins dernières.

IV

Les documents grecs sur saint Éphrem sont assez nombreux, mais en général peu explicites et peu sûrs.

Son panégyrique attribué à saint Grégoire de Nysse est suspect à beaucoup de critiques. On l'a trouvé médiocre de style, surchargé de faits miraculeux et même d'anecdotes bizarres; on dit que le ton général du discours n'est pas le ton d'un évêque. On dit aussi que l'historiette où saint Éphrem joue un tour d'écolier à Apollinaire déjà avancé en âge, non seulement répugne à toute vraisemblance, mais encore implique un anachronisme. Tillemont, après avoir tout examiné, conclut qu'il y a autant de raison d'attribuer cette pièce à saint Grégoire que de la lui ôter. Quel qu'en soit l'auteur, le panégyrique est ancien, et si l'on pouvait établir que les faits ont été empruntés aux *Actes* primitifs de saint Éphrem, son témoignage serait de premier ordre. Mais l'expression ὡς ἱστόρηται peut aussi bien s'entendre de la tradition orale que d'un document écrit.

La *Vie de saint Éphrem* par Métaphraste et une autre *Vie* anonyme sont presque en totalité empruntées à saint Grégoire de Nysse. De plus, les manuscrits ont été interpolés et présentent un texte assez incertain. Le *Panégyrique* de saint Basile et de saint Éphrem par le pseudo-Amphiloque n'a aucune autorité. Sozomène, au IIIe livre de son *Histoire Ecclésiastique*, fournit quelques renseignements, mais toujours d'après des ouï-dire. L'*Histoire Lausiaque* et les *Apophtegmes des Pères* ne nous apprennent rien de nouveau. Ce qu'il faut surtout regretter, c'est que Théodoret, qui connaissait le syriaque et qui aurait pu consulter les sources, se soit contenté, lui aussi, de prendre quelques vagues informations. Les chronographes postérieurs, Théophane et Georges le Syncelle, n'ont fait que répéter ce qu'avaient dit leurs devanciers. Saint Théodore Studite, un 28 janvier, prononce l'éloge de saint Éphrem en forme de catéchèse à ses moines, sans faire aucune allusion à un fait historique quelconque. Les hymnographes célèbrent tantôt l'ascète, tantôt le docteur: ce sont Anatole, Cyprien, dont l'époque n'est pas connue, un Studite, que le cardinal Pitra identifie avec saint Théodore, enfin saint Théophane Graptos, qui chante longuement Éphrem, *l'Euphrate spirituel roulant les flots d'or de sa poésie*. Dans tout cela, il n'y a rien pour l'histoire. Le *Ménologe* grec bouleverse la chronologie, il dit que saint Éphrem naquit sous Théodose le Grand. En revanche, il nous apprend que sa synaxe se faisait le 28 janvier dans le *Martyrion* de saint Aquilina, au quartier de Philoxène, près du forum de Constantin, et cette indication a sans doute son intérêt archéologique.

Restent deux notices qui appartiennent à l'histoire littéraire. La première est de saint Jérôme dans le *Livre des hommes illustres*, qui date de 392. C'est, avec le panégyrique de saint Grégoire de Nysse, le plus ancien témoignage qui existe sur saint Éphrem dans la littérature gréco-

romaine. Saint Jérôme affirme la grande célébrité d'Éphrem, *diacre d'Edesse*. Il dit que dans certaines églises on lisait ses écrits en public après la lecture des Livres Saints. Saint Jérôme ajoute qu'il a lu lui-même en grec le *Traité sur le Saint Esprit*, traduit du syriaque, et que, dans cette version en langue étrangère, on reconnaissait encore l'empreinte d'un génie sublime. Ce *Traité du Saint Esprit* n'a pas été retrouvé.

Photius à son tour rend compte d'un codex grec de sa bibliothèque qui contenait quarante-neuf discours de saint Éphrem sur la vie ascétique, et il paraît bien que plusieurs de ces discours, dont il donne en quelques mots le signalement, existent encore.

V

Mgr Lamy a dégagé, de ces documents assez disparates, un certain nombre de conclusions qui paraissent décisives.

1° Saint Éphrem est né à Nisibe et non point à Édesse, comme le disent Métaphraste et l'Anonyme grec.

2° Sa mère était chrétienne; son père, païen et prêtre d'une idole locale, se convertit ensuite. L'un et l'autre peuvent avoir subi le martyre sous la persécution de Sapor. C'est l'hypothèse d'Assemani, que Mgr Lamy accepte, non comme certaine, mais comme *probable*.

3° Saint Éphrem s'attacha de bonne heure à saint Jacques, évêque de Nisibe, et l'accompagna *peut-être* au Concile de Nicée, en 325.

4° La succession des évêques de Nisibe entre 325 et 363 est ainsi fixée d'après les témoignages d'Éphrem lui-même : saint Jacques, mort en 338; Babu, qui siégeait en 350; Vologèse, mort en 361; Abraham, qui siégeait en 363, lorsque la Mésopotamie orientale fut abandonnée aux Perses par l'empereur Jovien. Saint Éphrem s'établit alors *définitivement* à Édesse.

5° Le voyage et le séjour de saint Éphrem en Égypte sont de pures fictions.

6° Au contraire, le voyage de saint Éphrem à Césarée de Cappadoce entre 370 et 373, ses rapports avec saint Basile, doivent être considérés comme des faits historiques, auxquels la légende ajouta plus tard des anecdotes miraculeuses, en particulier cette connaissance subite de la langue grecque, obtenue au moine syrien par la prière de saint Basile.

7° Comme l'a prouvé M. Bickell, saint Éphrem mourut au mois de juin 373. Les documents hésitent entre le 9, le 18 et le 19 juin.

Cette divergence dans la détermination du quantième du mois pourrait s'expliquer, d'abord, pour la variante 18/19, par l'habitude qu'avaient les Orientaux de compter les journées, non, comme nous, de minuit

à minuit, mais du soir au soir suivant; ensuite, pour la variante 9/18, par les diverses manières dont on adaptait le mois d'Haziran, qui était primitivement un mois lunaire, au mois romain de juin; le premier jour d'Haziran pouvait coïncider soit avec le 1er juin, soit avec le 23 mai. Ce qui nous ferait préférer la date du 18, c'est que, dans le calendrier festal des Syriens, ce jour-là est resté consacré au souvenir de saint Éphrem.

VI

Avant de terminer cet article déjà trop long, je voudrais soumettre aux jugements de Mgr Lamy deux réflexions qu'il a lui-même inspirées indirectement.

Quand on dit que saint Éphrem demeura à Nisibe jusqu'en 363 et se fixa ensuite à Édesse, il importe de ne pas entendre cet énoncé historique dans un sens absolu. Depuis 325 jusqu'en 363, Éphrem est habituellement à Nisibe, mais il n'y est pas toujours, et l'on a de bonnes raisons pour croire que ses visites à Édesse ne furent pas seulement fréquentes, mais qu'elles furent souvent prolongées.

Ainsi, dans les *Actes* de saint Abraham de Kidun, que Mgr Lamy nous donne comme l'œuvre très authentique de saint Éphrem, nous voyons que celui-ci fut vraiment le catéchiste et le père spirituel de la nièce d'Abraham, de cette même jeune fille qui courut un peu plus tard de si étranges aventures. Or, il est certain que saint Abraham mourut seulement en 366, et qu'à cette date, il s'était écoulé dix ans depuis qu'il avait ramené sa nièce Marie dans la solitude. Ceci nous ramène déjà à 356; mais Marie avait mené pendant deux ans sa vie de péché. Par conséquent, c'était avant 354 que saint Éphrem lui adressait les saintes exhortations dont le souvenir la troublait au moment de sa chute. Il est certain aussi que la retraite d'Abraham et de Marie était à deux milles d'Édesse, donc fort loin de Nisibe; et il résulte de tout cela qu'avant 354, saint Éphrem allait à Édesse, y faisait de longs séjours et y exerçait même un véritable ministère ecclésiastique.

Reconnaissons donc que saint Éphrem fut un moine missionnaire, dont le zèle rayonna de bonne heure dans la Mésopotamie et dans l'Osrhoène. C'est d'ailleurs la conclusion que suggère le mot de son panégyriste grec : ἦν γὰρ κελεύσεσι θείαις πειθήνιος, *Personne ne fut plus que lui flexible en ses démarches aux impulsions divines.*

Pourtant est-ce bien comme moine, ou plutôt est-ce seulement comme moine que saint Éphrem voyageait d'église en église, prêchait, catéchisait, réprimandait, prenait sa part des fêtes liturgiques, réfutait les hérétiques anciens et nouveaux? On l'appelle le diacre d'Édesse : à quelle

époque de sa vie devons-nous faire remonter son ordination au diaconat?

Mgr Lamy accepte la tradition syrienne qui rapporte cette ordination au voyage de Cappadoce, par conséquent à la période 370-373. N'est-ce pas vraiment bien tard?

Nous voyons saint Éphrem à Nisibe depuis sa jeunesse, toujours à côté des évêques, de saint Jacques d'abord, puis de Babu, de Vologèse et de son successeur. Il n'exerce pas seulement son ministère sur les moines, mais aussi sur les fidèles. Il parle comme ayant autorité, avec l'assentiment épiscopal, et il y a toute vraisemblance que déjà il fait partie de la hiérarchie. Il en est de même à Édesse après 363, et même longtemps avant, en 354. Il y fait fonction de catéchiste, de directeur des âmes. Et pendant ces quarante-cinq ans, depuis 325 jusqu'à 370, aucun évêque d'Édesse ni de Nisibe n'aurait songé à élever au diaconat l'homme qui exerçait une si grande influence sur les peuples! Au contraire, aussitôt que saint Ephrem se rend à Césarée, et qu'il entre en relations avec saint Basile, celui-ci, encore au début de son épiscopat, ordonne l'étranger qui n'est point de sa province, qui ne parle pas sa langue, qui n'observe pas sa liturgie. Une telle initiative paraît bien extraordinaire. Il est vrai que Combefis et Pagi ont signalé des exemples analogues d'ordinations extrajuridictionnelles, mais ces exemples supposent, ou bien un cas de nécessité, comme le besoin urgent des Églises, ou bien un ordinand absolument libre vis-à-vis de tout supérieur ecclésiastique, comme saint Jérôme à Antioche. Rien de semblable pour saint Éphrem, ni pour l'Église d'Édesse.

Et d'ailleurs, en supposant que les réponses de Combefis et de Pagi fussent satisfaisantes au XVIIe siècle, lorsque l'on croyait que la vie de saint Éphrem s'était prolongée jusqu'en 378, elles ont perdu presque toute leur valeur depuis qu'il est admis que saint Éphrem mourut en 373. Car s'il n'a été ordonné diacre que vers 371, sa carrière était alors bien près de finir. Il faudrait admettre que l'évêque d'Édesse, loin de se regarder comme offensé par une ordination faite sans son aveu, au préjudice de ses droits et qui avait toutes les apparences d'un blâme indirect, a reçu immédiatement le nouveau diacre dans son clergé, et que cette dignité tardive conférée à un vieillard s'est pourtant identifiée à son nom, à tel point que, aussitôt que saint Ephrem apparaît dans l'histoire, on l'appelle *Edessenæ Ecclesiæ diaconus*.

Il me semble qu'il ne faudrait accepter une hypothèse aussi contraire aux vraisemblances que sur de bons témoignages. Or, ni saint Grégoire de Nysse, ni Métaphraste, ni aucun écrivain grec ne parle de cette ordination faite par saint Basile, à l'exception du pseudo-Amphiloque, dont il ne faut tenir aucun compte. Sozomène, qui affirme que saint Éphrem

fut diacre et qui, d'autre part, mentionne son voyage en Cappadoce et le bon accueil que lui fit saint Basile, n'aurait pas manqué de signaler la corrélation de ces deux faits, si elle avait existé, ou du moins, s'il l'avait connue. Éphrem lui-même, dans l'éloge de saint Basile, composé peu après son retour à Édesse, parle avec émotion des entretiens qu'il avait eus avec l'évêque de Césarée, mais il ne dit pas un mot de cette promotion au diaconat, qui aurait été cependant l'épisode principal de son voyage.

Quant aux rédacteurs des *Actes* syriaques, ils sont visiblement préoccupés d'unir le plus étroitement possible le nom de saint Ephrem à l'histoire de l'Église grecque. De cette préoccupation est née la légende du séjour en Égypte, celle du don des langues et toutes les anecdotes ajoutées au fait pur et simple du voyage en Cappadoce. L'ordination par saint Basile est probablement une fiction du même genre.

Je crois donc que saint Éphrem fut diacre avant 370, peut-être même avant 363 et avant 354. Les deux Églises de Nisibe et d'Édesse étaient des Églises sœurs. Les diacres de l'une n'étaient pas des étrangers pour l'autre. L'immense influence de saint Ephrem dans les deux provinces, la part prépondérante qu'il eut dans le développement de l'école théologique d'Édesse, ne s'expliquent que par une action longue, persévérante et autorisée. Nous savons qu'il ne fut jamais prêtre; nous savons qu'il fut diacre, et tout fait supposer qu'il le fut longtemps.

Si long que puisse paraître ce compte rendu bibliographique, il y a une certaine note du cœur que la discrétion ne me permettait pas de faire entendre; je supplierai seulement Mgr Lamy de me pardonner, si j'ajoute ce simple mot : que ce me fut une joie dans l'exil de rencontrer une bienveillance exquise et souriante comme la sienne.

EDMOND BOUVY.

L'APOSTOLAT DE SAINT PIERRE A ROME ET LES DÉCOUVERTES ARCHÉOLOGIQUES

Certains critiques protestants, assez rares d'ailleurs, ne peuvent admettre encore que saint Pierre soit venu à Rome. En vain, parmi les Allemands, Gieseler, Guéricke, Hase, Olshausen, Hilgenfeld, Harnack, et, chez les Anglais, Lighfoot, ont adopté la thèse catholique; Lipsius, Zeller, et plus récemment Friedrich refusent de quitter le champ de bataille. Mais ce ne sont là que les derniers échos d'un soir de défaite, et nous n'en parlons que pour mentionner les victoires des archéologues catholiques dont les découvertes récentes corroborent merveilleusement les affirmations de la tradition.

Les adversaires ont cru frapper au cœur la tradition romaine en détruisant, avec une belle ardeur, la légende de Simon le Magicien et de sa lutte avec saint Pierre, comme si, bien avant que les *Philosophumena* et les *Recognitiones* n'eussent divulgué la légende, les Pères apostoliques n'avaient affirmé la venue de l'apôtre à Rome (1).

On ajoute que rien n'attestant l'arrivée de saint Pierre dans la capitale du monde en l'an 42, la thèse des vingt-cinq ans de pontificat (42-67) n'est qu'une théorie sans fondement. Elle s'écroule et avec elle la certitude même de la venue de saint Pierre. Tout au plus peut-on accorder que l'apôtre est arrivé à Romé uniquement pour y mourir. Mais d'apostolat proprement dit et de fondation d'Église romaine par Simon Pierre il ne peut être question. En 1902, Giovanni Semeria, dans son livre *Dogma, Gerarchia e culto nella primitiva Chiesa*, écrivait encore: *la tradizione ecclesiastica non sa nulla di questa fondazione della Chiesa romana per opera di S. Pietro.*

Certes, à la veille de célébrer pour la deuxième fois depuis saint Pierre le Jubilé d'un grand pontificat, on aimerait trouver dans l'histoire un texte qui fît écho à la voix de la tradition. A défaut de texte, cependant, l'affirmation de la tradition garde la plus sérieuse probabilité, comme nous le verrons.

Avant d'en venir aux plus récentes découvertes archéologiques, je rappelle quelques-uns des témoignages les plus importants de l'antiquité.

Je laisse de côté l'indication laconique des *Actes* (XII, 17) *et egressus* (Petrus) *abiit in alium locum*. Quel est cet autre lieu? Antioche? Il se peut; mais au chapitre suivant des *Actes* il n'y semble plus être; du moins n'est-il pas question de lui dans l'ordination de Saul et de Barnabé. Est-ce le Pont, la Cappadoce? Est-ce Rome?

Nous savons que sous Claude, la foi était vivante à Rome. Qui l'y avait portée? Ce n'étaient pas les seuls *advenæ romani* que nous trouvons parmi les auditeurs de Pierre au jour de la Pentecôte. Une voix plus autorisée dut y jeter la parole de vie. Ce n'était pas saint Paul; sa lettre aux Romains prouve qu'il n'y était pas allé encore longtemps après. En dehors de lui la tradition ne mentionne qu'un seul apôtre : Pierre. — Le nom du Christ jette la division parmi la colonie juive de Rome; Claude les chasse tous : *Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (2). Ces événements se passent entre les

(1) Certains anciens se laissèrent prendre à ces textes et donnèrent ainsi au voyage de saint Pierre une portée bien restreinte. *Ad expugnandum Simonem Magum Romam pergit*, dit saint Jérôme. *De viris illust.*, cap. I, après Eusèbe. *Hist. eccl.* II, 14.

(2) SUETONII, *Vita Claud.*, 25.

années 49 et 50, et c'est une coïncidence au moins curieuse que nous retrouvions pour la première fois la mention du prince des apôtres en l'année 50, au Concile de Jérusalem.

Saint Paul, dans son épître aux Romains, célèbre leur foi, *quia fides vestra annuntiatur in universo mundo* (1); à la fin de la lettre, il les met en garde contre les doctrines nouvelles opposées à celles qu'ils ont reçues comme d'une bouche autorisée (2); enfin, au chapitre xv, 20-22, il donne comme motif de son retard à venir à Rome qu'il ne veut pas bâtir sur le fondement d'un autre: *ne super alienum fundamentum ædificarem;* ce fondement ne peut être que celui d'un apôtre.

Nous n'avons jusqu'ici aucun nom; mais il est à remarquer que, avant 58, même avant 50, un apôtre a dû venir à Rome: on ne s'expliquerait pas autrement la vivacité, l'enthousiasme de cette foi romaine qui est louée par tout le monde, au dire de saint Paul. Dès lors, si la tradition nous livre un nom, ne serons-nous pas en droit de conclure que celui-là est le fondateur de l'Eglise romaine?

La Ia Petri où Rome est désignée sous le nom de Babylone — *Salutat vos Ecclesia quæ est in Babilone coelecta et Marcus filius meus* — prouve que saint Pierre se trouvait dans cet endroit au temps de la persécution de Néron.

Saint Ignace dit aux Romains qu'il ne leur commande pas comme Pierre et Paul. Ces apôtres avaient donc une autorité spéciale sur cette Eglise.

Saint Clément de Rome mentionne spécialement le martyre des deux saints; le prêtre Caïus, en 214, montre à un montaniste les tombeaux des deux apôtres qui ont « fondé l'Eglise de Rome par leur prédication et leur sang ».

Papias nous fournit un argument plus décisif quand il nous dit que saint Marc rédigea les prédications de saint Pierre; saint Irénée le complète quand il dit que Marc rédigea la prédication de Pierre à *Rome;* la même indication précise est donnée par Clément d'Alexandrie dans ses *hypotyposes*.

Saint Denys de Corinthe, vers 170, écrit : « Tous deux (Pierre et Paul) arrivèrent dans notre Corinthe, et y répandirent la semence de la doctrine, l'un et l'autre arrivèrent également en Italie, et, après avoir été vos maîtres, ils furent martyrisés, etc. » Il ne s'agit pas ici d'une simultanéité d'apostolat. Or, la Ia ad *Corinth.*, 12, nous apprend qu'à Corinthe les uns se réclamaient de Céphas, d'autres d'Apollon, d'autres de Paul.

(1) *Rom.* I, 8.
(2) *Rom.* XVI, 17.

Paul et Apollon étaient allés à Corinthe; il est à présumer que Céphas aussi y passa; et si nous rapprochons l'affirmation de Denys du texte de la première aux Corinthiens, nous pouvons faire remonter le voyage de l'apôtre à Rome au temps même de Claude.

Je mentionne en terminant le texte de Tertullien sur le baptême donné par saint Pierre: *quos Petrus in Tiberi tinxit* (1); et le récit d'Eusèbe (2) où est mentionné l'entretien intime qu'auraient eu à Rome saint Pierre et Philon, au moment où celui-ci conduisit à Claude une ambassade des juifs d'Alexandrie.

Toutes ces preuves n'ont pas une égale autorité; de leur ensemble, cependant, se dégage la certitude absolue que saint Pierre est venu à Rome: on n'est pas en droit de rejeter sur ce point la voix de la tradition ecclésiastique. Bien plus, en se reportant aux textes de Suétone et de l'épître aux Romains, sur lesquels les témoignages postérieurs jettent une vraie lumière, on trouve une probabilité historique, voisine de la certitude, à la déclaration du catalogue libérien: *Petrus annis viginti quinque, mense uno, diebus novem.....*

A ces preuves déjà anciennes viennent s'ajouter chaque jour les témoignages de l'archéologie sacrée. Il semble en effet difficile qu'un événement comme celui de l'évangélisation de la ville impériale par saint Pierre n'ait laissé aucune trace dans les monuments anciens.

Depuis longtemps déjà, de Rossi avait trouvé dans ses recherches archéologiques un éloquent confirmatur à la tradition. De nos jours, les découvertes prennent un caractère plus décisif encore. Le P. Grisar (3) observe qu'il existe un portrait traditionnel et fixe de saint Pierre et de saint Paul sur les monuments archéologiques de Rome ancienne; l'œuvre première ne put sortir que des mains d'un disciple des apôtres; les traits les plus fidèles sont ceux que reproduit une grande médaille conservée au musée du Vatican et que l'on attribue à la première moitié du IIe siècle. Or, cette médaille a été retrouvée dans une catacombe que dut fréquenter saint Pierre, celle de la vierge Domitille, à qui la tradition a conservé le nom de fille de saint Pierre.

Mais ce qui constitue l'intérêt des découvertes récentes, c'est qu'elles convergent toutes vers un même lieu: le cimetière de sainte Priscille.

Sur les pentes de l'Esquilin se trouvait la demeure du sénateur Pudens; elle fut, comme la maison d'Aquila et de Prisca sur l'Aventin, convertie

(1) *De baptismo*, 4.
(2) *Hist. eccl.* II, 17.
(3) GRISAR, *Storia di Roma et de' Papi*. Rome, 1899.

au ɪᴠᵉ siècle en une splendide église, en souvenir de saint Pierre qui y avait reçu l'hospitalité. Hors des murs, sur la voie *Salaria*, Pudens possédait une villa et un cimetière de famille. On peut supposer que le sénateur romain offrit ce lieu à l'apôtre pour y exercer son apostolat, prêcher et baptiser. De curieuses découvertes appuient cette conjecture.

A part de très rares exceptions, on ne trouve pas sur les tombes des chrétiens de ces époques reculées le nom de Pierre. Or, dans ce cimetière dit de Priscille, il se rencontre jusqu'à huit fois; les dernières fouilles ont même mis au jour une tombe avec l'inscription *Paulus-Petrus*. Toutes ces inscriptions se rapprochent aussi près que possible de l'ère apostolique. « Le cimetière de sainte Priscille, dit M. Duchesne, a contenu et contient encore des centaines de tombes dont le caractère archéologique est tel que nous n'hésitons pas à les faire remonter au temps de saint Justin, d'Hermas et même de saint Clément. » (1)

Mais la tradition a gardé le souvenir de deux monuments plus importants du séjour de saint Pierre à Rome : la chaire de l'apôtre et le lieu où il baptisait.

La *Civiltà cattolica* du 17 janvier 1903 rappelle, au sujet de la chaire de saint Pierre, les paroles de saint Optat de Milève (2) qui semblent faire allusion à la chaire matérielle conservée à Rome. Elle cite ensuite les vers d'un poème contre Marcion (entre le ɪɪᵉ et le ɪɪɪᵉ siècle) :

Hac Cathedra, Petrus, qua sederat ipse, locatum
Maxima Roma Linum primum considere jussit.

Le témoignage de Tertullien est plus clair encore : *Percurre Ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ apostolorum suis locis præsident. Si Italiæ adjaces, habes Romam* (3). Le martyrologe faussement attribué à saint Jérôme, mais dont une rédaction pourrait remonter au ɪᴠᵉ siècle, fixe au 18 janvier la fête de cette chaire : *Cathedra Petri in qua primum Romæ sedit*. Cette chaire fut donc honorée de bonne heure. Mais en quel endroit ?

Le célèbre papyrus de Monza l'insinue. Le prêtre Jean, envoyé par Théodelinde à saint Grégoire le Grand, rapporte à la reine de l'huile qui brûlait devant les principales tombes ou les reliques des saints. L'une des fioles porte cette indication : *sedes ubi prius sedit scs. Petrus, ex oleo*. Or, dans le catalogue général des reliques, après la mention :

(1) Duchesne, *Lettre à M. Marucchi dans l'opuscule : d'un Antico Battistero*, p. 48.
(2) *Ad Parmenion*, ɪɪ, 2 et 4.
(3) *De Præscript.* XXXVI.

oleum de sede ubi prius sedit scs. Petrus, se trouve l'énumération des saints Vital, Alexandre, Martial, Marcel, Silvestre, Félix, Philippe; mais ces saints appartiennent tous au cimetière de Priscille. C'est donc là qu'était vénérée la chaire de saint Pierre. Un autre fait le confirme. Partout où se rencontre un souvenir spécial de saint Pierre, nous devons retrouver des tombes de Pontifes romains : nous comptons précisément ici celles des papes Marcellin, Marcel, Silvestre, Libère, Célestin, Vigile.

On vénérait donc, à la fin du VIe siècle, la chaire de saint Pierre. A partir de 650, nul n'en parle plus; mais plus tard, mention est faite d'une chaire des apôtres au Vatican, sur laquelle les Papes montent à leur avènement, dès le IXe siècle. Ne serait-ce pas cette humble chaire primitive de la villa et du cimetière de la *via Salaria?* De Rossi a pu la voir en 1867, au centenaire des apôtres. Elle se compose de quelques pièces de bois rongées par le temps et par la main des fidèles. C'est Alexandre VII qui renferma la précieuse relique dans la magnifique chaire moderne.

Quant au lieu « où Pierre baptisait », il existe dans les environs de Rome. Papias et Maurus, martyrisés sous Dioclétien, furent déposés *ad nymphas S. Petri ubi baptizabat*. Dans le catalogue des cimetières, il en est un qui porte le titre de *Cœmeterium fontis S. Petri;* on sait même que cet endroit portait depuis longtemps le nom de *Cœmeterium ostrianum* et de *Cœmeterium majus*. Mais où le situer?

De Rossi avait cru devoir le placer sur la voie Nomentane. M. Marucchi (1), dans une étude toute récente, conclut, avec la plus grande probabilité, que le cimetière ostrien n'était qu'une portion du cimetière de Priscille, portion située aujourd'hui sur la *via Salaria nuova*. Tous les archéologues romains adoptent les conclusions de M. Marucchi. Ainsi le *ubi primum Romæ sedit* et le *ubi Petrus baptizabat* ne forment qu'un seul et même lieu.

On voit à quel point l'archéologie vient confirmer la tradition chrétienne, et devant les découvertes du cimetière de sainte Priscille on admirera avec quelle justesse et quel bonheur d'expression M. Marucchi a appelé cette terre sacrée le *Palatin de la Rome chrétienne*.

SÉRAPHIN PROTIN.

(1) MARUCCHI, *Le Memorie della fondazione di Roma cristiana*.

BIBLIOGRAPHIE

La Clé des Evangiles, *Introduction historique et critique pour servir à la lecture des saints Evangiles,* par M. l'abbé Lesètre, curé de Saint-Etienne du Mont, un vol. in-16 de 200 pages, avec cartes et gravures, 1 fr. 50. Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris, VI[e].

La *Clé des Evangiles* est de ces livres dont on peut dire qu'ils sont petits, mais pleins de choses; *piccolo di mole ma denso di cose,* diraient les Italiens. M. l'abbé Lesètre a réédité en partie et complété dans ce volume le bel article qu'il avait consacré dans le *Dictionnaire biblique* à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le nom de l'auteur est une garantie de science lumineuse et de vraie doctrine.

L'ouvrage est divisé en trois parties : les textes évangéliques, la Palestine à l'époque évangélique, le contenu des Evangiles. La première partie, la plus courte, traite, sous une forme abrégée, les questions de date, de langue, de versions, etc., des Evangiles, leur autorité dogmatique et leur valeur historique; enfin elle résume en quelques pages claires la question des synoptiques.

Dans la seconde partie se déroulent tous les renseignements à la fois les plus curieux et les plus utiles sur la Palestine au temps de Notre-Seigneur. Je ne donne que les titres des chapitres : la situation géographique, le gouvernement, le temple et les prêtres, les fêtes juives, la vie religieuse, les doctrines juives, la vie matérielle, la vie sociale ; enfin un dernier chapitre nous présente les particularités du langage de l'Evangile.

Mais la mine riche par excellence, c'est la troisième partie. C'est là surtout que les âmes trouveront l'intelligence de l'Evangile, et pénétreront le cœur et l'âme de Jésus, en apprenant à mieux saisir sa doctrine. Les relations du Sauveur, la doctrine de Jésus-Christ, les sources et la méthode de son enseignement, les paraboles, les miracles, la résurrection de Notre-Seigneur, son caractère, sa divinité : que de trésors précieux de science sont réunis sous ces quelques titres ! Et pour que

rien ne manquât, M. Lesêtre y a ajouté cartes, plans, fac-similés.

Bel et bon livre et plus encore heureux pour les âmes, car il n'instruira pas seulement, il édifiera et sanctifiera; et c'est avec une vraie joie que nous augurons pour lui un grand succès.

SÉRAPHIN PROTIN.

Premières Vérités. Conférences prêchées à Saint-Honoré d'Eylau par le R. P. J. HÉBERT, O. P., Avent 1901. Un vol. in-12 de XII-174 pages. Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris, VIII°.

Sous ce titre, le R. P. Hébert, des Frères Prêcheurs, vient de faire paraître à la Maison de la Bonne Presse les conférences qu'il a prêchées, l'Avent de 1901 à Saint-Honoré d'Eylau.

Ce sont bien des vérités premières, quoique, hélas! trop souvent oubliées, que nous donne le Révérend Père. Elles méritaient d'être conservées: qui les lira avec attention sera heureux d'y trouver, avec la connaissance précise des besoins de notre temps, la doctrine la plus solide exprimée dans un langage peut-être un peu didactique, mais agréable par sa lumineuse clarté.

Le R. P. Hébert expose dans sa première conférence *le rôle de l'histoire dans l'étude des vérités de la foi :* elle fixe la date d'apparition des dogmes dans le monde, explique leur origine, raconte les péripéties diverses de leurs développements. L'histoire du développement du dogme est d'ailleurs la préoccupation première des âmes religieuses contemporaines; elle nous réserve dans un prochain avenir un champ d'étude aussi fécond que difficultueux. Dans une critique très fine des procédés de l'histoire *nouvelle,* le conférencier rappelle les qualités de *l'ancienne :* elle était « pragmatique » et ne craignait pas de philosopher un peu, de remonter des faits particuliers aux causes, de dégager l'ordonnance des événements, de faire de l'histoire et non de la compilation; ainsi agira-t-il lui-même pour résoudre les différents problèmes de l'apologétique.

Dieu existe-t-il? Sur ce point, les données de l'histoire se précisent tous les jours, et son témoignage seul suffit à battre en brèche toutes les théories, nouvelles ou vieilles, échafaudées pour étayer une négation formelle. Grâce aux minutieuses et savantes recherches du P. de Valroger sur les *doctrines hindoues* et sur le *bouddhisme chinois,* de Fr. Lenormant sur les *premières civilisations,* de Mgr de Harlez sur les *religions de la Chine,* il est hors de doute aujourd'hui que le monothéisme a été à l'origine de toutes les religions primitives; de tout temps d'ailleurs, il a donné des preuves de sa valeur sociale, valeur qui constitue, affirme

M. Brunetière, le critérium le plus certain de la vérité d'une doctrine.

Vient ensuite la preuve philosophique. Elle établit, en même temps que l'existence de Dieu, *le fait de la création*.

Rien ne peut apparaître en ce monde et rien n'y peut durer sans l'intervention transcendante d'une cause personnelle et infinie, d'une cause créatrice distincte de ce monde et que nous appelons Dieu.

On le voit, le conférencier suit saint Thomas. Il sait bien le peu de cas que font des arguments traditionnels de l'existence de Dieu nos adversaires agnostiques de toute nuance, y compris les partisans de « certaine école même catholique », mais il croit avec raison qu'ils s'abusent étrangement à vouloir être plus exigeants que saint Thomas et prétend à bon droit que l'inflexible logique, la rigoureuse précision des arguments scolastiques doivent suffire à faire bonne justice d'objections aussi tapageuses que peu fondées.

C'est encore à la suite de saint Thomas que le R. P. Hébert refuse de demander à la raison une réponse formelle au sujet du *moment de la création;* car, sur ce point, « la raison ne peut rien décider »; la foi seule nous enseigne le commencement du monde.

L'orateur aborde dans la quatrième conférence la question du *procédé de la création;* pour la traiter il fait appel de nouveau au témoignage de l'histoire. Celle-ci ne nous fournit sur ce point que des données confuses, et comment en dégager les théories qui se sont fait jour pour expliquer le mode de la création? Néanmoins, le R. P. Hébert, qui a promis de faire « de la fresque », c'est-à-dire de l'histoire synthétique, nous présente en un tableau lumineux les trois systèmes de l'organisation, de l'émanation et de la création proprement dite, et les caractérise par quelques réflexions courtes, mais fermes et sûres. La dernière partie de cette conférence est consacrée à un exposé succinct des hypothèses, des opinions libres au sujet de la création. Ces pages si pleines de choses dites en peu de mots méritent d'être signalées, elles fourniront au lecteur attentif un ensemble de notions bien propres à lui permettre d'apprécier chacune de ces opinions à sa juste valeur.

C'est en cette création même qu'il nous est donné de voir l'action incessante de Dieu. Les sciences, qui essayent de pénétrer les secrets du monde organique et inorganique, voient se multiplier les merveilles à mesure qu'elles avancent; et les savants en concluent, quelquefois malgré eux, *la nécessité de la Providence*. La cinquième conférence nous fait connaître quelques-unes de leurs affirmations les plus fondées et les plus actuelles. Que si l'on objecte la présence du mal dans le monde, incompatible avec l'idée du gouvernement divin, la réponse est

aisée; le christianisme, appuyé sur la révélation, la met en regard de toutes les solutions insuffisantes inventées par la raison humaine. « Dieu, dit Bossuet, fait du bien par nature et du mal par force lorsque nos crimes l'y contraignent. »

Une dernière étude sur *la nature humaine et sa destinée* clôt la série des conférences du R. P. Hébert. Qu'est-ce que l'homme? — D'où vient-il? c'est-à-dire quel a été son état primitif? de quel foyer nous arrive-t-il? de quelle époque et de quel siècle? de quel lieu et de quel pays? — Où va-t-il? c'est-à-dire quel fut et quel est encore aujourd'hui son rêve d'avenir? Le conférencier traite toutes ces questions, examine les difficultés, discute les solutions données, et les apprécie avec une grande justesse; en ceci, comme partout ailleurs, il se montre fort au courant de tous les grands problèmes qui se posent aujourd'hui.

D'ailleurs clair et précis, il sait en condenser les solutions avec une concision extrême. Ses conférences sont un travail d'érudition, mais travail sobre; quoique rempli de documents, il ne découragera pas le lecteur quel qu'il soit, par le manque de lumière et de simplicité.

A une époque où se répand partout cette « éternelle misère de l'esprit humain qui est de tout remettre en question, » la tâche de l'apologiste est particulièrement périlleuse et délicate, son action difficile. Aussi c'est le premier mérite de ces conférences de présenter une défense des « premières vérités » si bien adaptée aux nécessités et aux tendances actuelles; il vaut bien tous les autres et il continuera de réaliser les vues apostoliques du R. P. Hébert dans les âmes de ceux qui liront ces pages. Au reste, une œuvre si précieuse ne peut rester inachevée, et nous espérons que cet « au revoir » adressé aux auditeurs de Saint-Honoré d'Eylau s'adresse aussi aux lecteurs des *Premières Vérités*.

ACHILLE VANDEPITTE.

Sentimentalisme et Formalisme, par Mgr BONOMELLI, évêque de Crémone. Traduit de l'italien par M. l'abbé C. ARMAND BÉGIN. Un vol. in-12; broché, 1 fr. 50. Vic et Amat, Paris.

Il existe entre l'homme et Dieu une relation naturelle et nécessaire. Toutefois, il n'appartient pas à la créature de régler, suivant son caprice, les rapports qui la rattachent à son Auteur.

Des personnes, désireuses de « remplir les exigences d'une certaine société bien élevée et élégante », pensent mettre leur conscience en paix en observant une religion dont l'unique régulateur serait leur bon plaisir, leur sentiment tout subjectif et tout individuel. D'autres, moins instruites, croient pouvoir se contenter de quelques pratiques purement extérieure

et matérielles. Nous voilà donc en présence de deux erreurs opposées : le sentimentalisme et le formalisme religieux.

Et d'abord, « qu'est-ce que le sentiment? » C'est bien difficile à définir. Mgr Bonomelli semble vouloir en faire une « faculté bien distincte qu'il n'est pas possible de confondre ni avec l'intelligence, ni avec le sens, ni avec la conscience ». Il l'appelle aussi un « certain instinct » inné et naturel à l'homme. Mais l'instinct est-il une faculté? Question difficile sans doute et discutée parmi les philosophes!

Dans l'ordre moral, le sentiment excitera subitement l'admiration en face d'un acte héroïque; il fera même quelquefois couler les larmes. En esthétique, le sentiment inné du beau aboutira aux mêmes résultats. Faut-il conclure que le sentiment ne diffère pas de la tendance de tout être intelligent vers le bien en général? D'autre part, cet instinct mystérieux, « nous le sentons au fond de notre âme, nous n'avons pas l'idée de l'avoir acquis...... mais il est né avec nous, il a grandi avec nous et il ne nous abandonne jamais ». Ceci nous porterait à croire que dans la pensée de l'auteur il correspond au penchant inné de tout être, de toute faculté, de toute nature vers ce qui lui convient : *amor meus, pondus meum*. Mais dans ce cas, pourquoi tant de distinctions? Cette propension naturelle n'est autre que l'être, la faculté, la nature elle-même.

Quant au sentiment religieux, cette espèce de sympathie vague et indéterminée pour le bien, le vrai, la vertu, est-il distinct de notre nature essentiellement religieuse et raisonnable?

Quoi qu'il en soit, Mgr Bonomelli nous fait toucher du doigt les funestes conséquences du sentimentalisme religieux et pose nettement le remède à côté du mal : la raison, « ce premier guide donné par Dieu à toutes nos actions » sera le frein naturel du sentiment religieux; la foi la préservera des excès non moins déplorables du rationalisme.

Maintenant, qu'est le formalisme? C'est l'erreur de ceux qui, au lieu de se laisser guider par un sentiment intérieur, préfèrent suivre les penchants de leurs sens externes.

L'homme est composé de corps et d'âme, d'un élément spirituel, invisible, intérieur, et d'un élément matériel, visible et externe. Essentiellement religieux, il devait nécessairement trouver dans la religion un double aliment : l'un pour le corps et l'autre pour l'âme. Les sentimentalistes ont supprimé le premier, les formalistes le second. « Avant tout, Dieu veut l'hommage de l'esprit et du cœur. » Les formalistes le lui refusent. C'est de cette catégorie de personnes que parle le Seigneur quand il dit : « Ce peuple m'honore des lèvres et son cœur est loin de moi. » Erreur déplorable, trop fréquente, hélas! de nos jours. Mgr Bonomelli nous la fait voir sous toutes ses formes. Que d'âmes chré-

tiennes comprendront, en lisant cette lettre pastorale, le mal qui peu peu à tue en elles la vie intérieure! Mais le prêtre surtout trouvera dans cette lecture un réel avantage : ce petit écrit ne manquera pas de susciter en son esprit nombre de réflexions fécondes pour son apostolat.

SYLVESTRE CRÊTEUR.

Heureux les cœurs purs ou la chasteté parfaite, par l'abbé J. BERTHIER, M. S. Un vol. in-16, XVI-388 pages. Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

L'auteur de ce livre est un missionnaire, à qui une longue expérience a fait comprendre les besoins des âmes et le langage qu'il faut leur tenir pour se faire entendre.

Autant que tout autre et plus que bien d'autres, il admire la vie religieuse: il y voit un état de perfection qui fournit les moyens les plus efficaces pour le service de Dieu, en même temps qu'il est une sauvegarde pour les personnes qui veulent conserver jusqu'à la fin de leur vie une chasteté parfaite. Mais il se rencontre des âmes qui, ne voulant pas ou ne pouvant pas aliéner leur liberté, sont cependant éprises du désir de la perfection, et prétendent mener au milieu du monde une vie consacrée à Dieu et aux bonnes œuvres. Elles sont dans une situation d'autant plus délicate que souvent elles ne sont pas comprises, manquent de guide et de conseil, se heurtent contre un préjugé qui peut se résumer en ces mots : le couvent ou le mariage.

C'est spécialement à elles que s'adresse M. l'abbé Berthier. Sa parole n'est pas seulement celle d'un missionnaire en qui le zèle n'exclut ni le tact ni la prudence; c'est aussi celle de l'homme d'étude, qui a lu et relu l'Ecriture Sainte, les Pères de l'Eglise, les théologiens; c'est encore celle de l'homme de prière qui, devant Dieu, dans le silence de l'oraison, a médité ce qu'il a lu. Lorsque, s'interrompant lui-même, l'auteur laisse parler saint Athanase, saint Grégoire de Naziance, saint Basile, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, on ne s'apercevrait pas de la transition si on n'était averti, tant le commerce assidu de ces grands génies a établi entre eux et lui une communauté d'idées que l'on trouve à chaque page de ce livre.

C'est donc en suivant une route semée des pensées les plus belles et les plus élevées que le lecteur voit successivement les grandeurs de la chasteté parfaite et celles de la viduité; la nécessité des bonnes œuvres pour persévérer dans ces états, et la vie pratique qu'il y faut mener. Il serait difficile d'exposer une doctrine plus solide avec une simplicité et une clarté plus grandes. Écrit spécialement pour les personnes du monde,

cet ouvrage a aussi sa place marquée dans la bibliothèque des religieux, des prêtres et de tous ceux qui ont charge d'âme; les uns y verront dans tout son jour l'excellence de la chasteté parfaite, et les autres en tireront des principes précieux de direction spirituelle.

FRANÇOIS DE PAULE BLACHÈRE.

Répertoire bibliographique des auteurs et des ouvrages contemporains de langues française et latine, par l'abbé ELIE BLANC, avec la collaboration de M. HUGUES VAGANAY. Un vol. in-8°, XII-514 pages, broché, 6 francs; relié, 7 francs. Vic et Amat, Paris.

On a déjà remarqué que le siècle qui vient de finir avait eu à cœur, comme un vieillard laborieux qui recueille ses souvenirs, de grouper ses connaissances acquises dans des recueils, des encyclopédies facilement abordables.

Aussi les livres sérieux ne manquent pas, qui, dans ces derniers temps, ont classé, sous un mince volume, la somme des données certaines sur telle ou telle question. Encore faut-il connaître ces livres. Trop souvent, les travailleurs novices et solitaires s'égarent dans les productions de second ordre, parce qu'ils n'ont pas le guide qui les renseignerait suffisamment : ils le trouveront désormais dans le *Répertoire bibliographique*, publié par M. l'abbé Elie Blanc, avec la collaboration de M. Hugues Vaganay, bibliothécaire des Facultés catholiques de Lyon.

Une première partie renferme la liste des dictionnaires, encyclopédies. recueils de Sociétés, revues, ouvrages anonymes; puis vient la liste alphabétique des auteurs avec leurs ouvrages, et enfin une table méthodique d'après l'ordre des connaissances, qui renvoie, pour chaque branche et chaque spécialité, aux auteurs cités dans la deuxième partie.

Pour rester un manuel, un répertoire de cette sorte doit se restreindre, se borner. Les auteurs n'y ont pas admis les ouvrages composés depuis plus de vingt ans, à moins qu'ils n'aient été réédités dans ce laps de temps; ils n'y ont pas admis d'autres ouvrages que ceux qui sont écrits en langue française ou latine, et n'ont choisi que les principaux travaux des écrivains qu'ils nommaient. Ce dernier choix paraîtra trop subjectif; plus d'un auteur peut-être estimera principal un ouvrage omis dans le *Répertoire*, et les chercheurs, appréciant différemment tels ou tels livres, selon leurs goûts littéraires ou scientifiques, regretteront ce triage arbitraire.

Mais ce serait trop exiger que de demander que ce répertoire fût sans tache dès ses débuts. Les éditions suivantes pourront remédier aux lacunes de cette première ébauche, rectifier des classifications, réparer

des omissions, corriger des confusions ou des scriptions fautives de noms d'auteurs. Avec les corrections, les refontes, et les suppléments promis, ce répertoire, si utile déjà dans sa première rédaction, deviendra, nous le souhaitons vivement, un manuel nécessaire et parfait.

LIÉVIN BAURAIN.

Annuaire pontifical catholique. *6e année, 1903*, par Mgr ALBERT BATTANDIER. Paris, Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard.

N'est-ce pas parler trop tard d'un *Annuaire* qu'en parler seulement au milieu de février. Oui et non, mais plutôt non, quand il s'agit du livre de Mgr Battandier. Outre ses riches momenclatures de princes de l'Église, d'évêques, de prélats, d'Ordres religieux et aussi de sièges épiscopaux résidentiels et titulaires, outre ces myriades de renseignements exacts, précis et introuvables partout ailleurs, nous avons encore dans cet inépuisable volume vingt ou trente petites dissertations historiques, archéologiques, liturgiques, des notices de toutes sortes sur les rites, les coutumes, les missions, les administrations palatines, les Congrégations et Universités romaines. Je signale comme particulièrement intéressantes *l'histoire de la légende de Grégoire VII*, la notice sur *le palais du Latran*, les statistiques de la *hiérarchie d'Angleterre, de Hongrie, de Hollande, des anciens évêchés danois, norvégiens, suédois*, les études archéologiques sur *les vêtements épiscopaux dans l'Eglise grecque*, sur *les canonisations formelles ou équipollentes*, sur *la fonction du cardinal-vicaire*, enfin le catalogue descriptif des *nouvelles Eglises de Rome*. Il me semble que ce livre serait un excellent compagnon de voyage pour les pèlerins du jubilé pontifical; et même plus tard, malgré son titre, malgré le proverbe, avec les trésors qu'il renferme, l'*Annuaire* de Mgr Battandier ne deviendra jamais un *Almanach de l'année dernière*.

EDMOND BOUVY.

CHRONIQUE

Dans sa dernière Encyclique aux évêques d'Italie, le Souverain Pontife a témoigné, encore une fois, combien il est préoccupé de la formation du clergé.

Après avoir établi que le sacerdoce catholique est divin dans son origine et surnaturel dans son essence, le Saint-Père indique les conséquences qui découlent de ce principe : que la formation et la vie des clercs doivent être différentes de celles des laïques; que le prêtre doit être avant tout l'homme de Dieu; qu'il doit imprégner ses paroles, ses actes de l'esprit surnaturel qui la rendra capable de résister au naturalisme ambiant et à la fièvre de la nouveauté.

Puis le Souverain Pontife aborde d'une manière plus particulière l'éducation du jeune clergé dans les Séminaires, et, pour cette partie, il envoie aux évêques d'Italie l'Encyclique adressée aux évêques de France, en 1899, sur le même sujet.

∴

On se souvient de la lettre de Mgr Le Camus sur les *études ecclésiastiques;* il vient de lui donner un complément, en visant principalement l'*éducation dans les Séminaires;* et c'est avec une insistance particulière qu'il réclame des jeunes clercs la pratique de l'honnêteté naturelle, de la simplicité, de la franchise.

Cette deuxième lettre s'ouvre par un chant de triomphe :

> Nous voici arrivés au terme d'une première année avec l'expérience de notre nouveau programme d'études. Tous, élèves, maîtres, vous et moi, sommes d'accord pour constater les plus heureux résultats. Quelle somme de travail, quelle variété de culture, quel élan nous avons obtenus !

Qu'on me permette de reproduire, à ce propos, quelques réflexions d'un Saintongeais qui étudie, dans une brochure, la première lettre de Mgr Le Camus.

Dans un an (de neuf mois), apprendre le latin, le grec, l'hébreu, assez pour discuter le sens et la valeur des mots; dans cette même année (de neuf mois), épuiser un programme dont la matière, sommairement traitée, remplirait aisément deux années!..... C'est trop beau!..... Nous avons eu et nous avons encore, dans le clergé diocésain, une élite d'intelligences cultivées, curieuses du progrès et des nouveautés des sciences, mais ancrées dans les principes. Nous n'aurions désormais que des intelligences d'élite, qui, laissant les principes croupir dans leur immutabilité, se mettraient surtout en quête du progrès et des nouveautés des sciences.....

* * *

Mgr l'archevêque de Cambrai a écrit à son clergé pour lui présenter à la fois l'Encyclique *Providentissimus* et la Lettre apostolique *Vigilantiæ*, au sujet des Saintes Écritures et des Études bibliques. Il rappelle les enseignements de Léon XIII, dénonce l'invasion du naturalisme, les infiltrations kantiennes dans les sciences sacrées, et le libéralisme qui s'insinue partout.

Ainsi, quelques-uns croient qu'il n'y a pas moyen d'arracher les Livres Saints au reproche d'erreur, si l'on ne se décide pas à faire preuve d'initiative personnelle, en les présentant comme des livres ordinaires, et en les étudiant comme des productions purement historiques. Autrefois, nous traitions l'Écriture Sainte comme une seconde Eucharistie; aujourd'hui, ce respect semble refroidi et se refroidira de plus en plus, en proportion de l'affaiblissement des vues surnaturelles.

En même temps, Mgr de Cambrai demande à ses prêtres d'étudier sérieusement les documents qu'il leur envoie et de se garder de tout subjectivisme dans leurs conclusions.

Soyons progressifs, mais orthodoxes et traditionnels, et consultons sans relâche les annales de l'apologie chrétienne, les écrits des Pères et des Docteurs, les décrets des Conciles.

* * *

A la fin de son premier article sur le livre de M. l'abbé Loisy, M. l'abbé Gayraud disait:

Un savant cardinal a écrit, m'assure-t-on, que le petit livre de M. Loisy est, pour l'Église de France, un événement de plus grande conséquence que l'affaire des Congrégations. Un autre personnage ecclésiastique me disait que cet ouvrage le faisait songer à *la Vie de Jésus* de Renan.

M. l'abbé Naudet estime que cet ouvrage,

si l'on en supprimait quelques pages des deux premiers chapitres qui sont absolument regrettables, serait ce qu'on a écrit de plus puissant et de plus beau en théologie historique depuis le cardinal Newman.

Enfin, voici comment M. l'abbé Gayraud terminait sa série de cinq articles :

Quelle conclusion donnerai-je à ces articles ? Assurément, il en ressort que la crise biblique de la foi est d'une gravité redoutable. C'est pour attirer l'attention sur cette crise que j'ai longuement exposé les opinions du savant exégète sur le développement du christianisme primitif et son identité avec le catholicisme d'aujourd'hui. Ses assertions générales, que j'ai citées dans le premier article, sont justes et traditionnelles. Il écrit : « Les anciens dogmes ont leur racine dans la prédication et le ministère du Christ, dans les expériences de l'Eglise, et ils ont leur développement dans l'histoire du christianisme et dans la pensée théologique ; il ne pouvait en être autrement ». Rien n'est plus exact en paroles. Mais, dans le fond, M. Loisy ne sauvegarde pas l'*identité substantielle* du catholicisme et du christianisme de Jésus. A l'en croire, Jésus ne voulait, ne prêchait, ne préparait que le prochain avènement du règne messianique : il ne visait pas à fonder l'Église, qui est venue, s'est établie et organisée comme Société religieuse, *præter intentionem Christi,* tout en conservant une quintessence raffinée mais non chrétienne de la prédication de Jésus. Divinité consubstantielle du Christ, mystère de la Rédemption, culte sacramentel et hiérarchie ecclésiastique, rien de tout cela ne serait, à parler rigoureusement, d'origine chrétienne pure : c'est du paulinisme, du johannisme, de l'hellénisme, de l'augustinisme, du romanisme, etc., d'où aurait résulté le catholicisme historique ; ce n'est pas du christianisme de Jésus. Il y a *succession* de doctrines, mais non pas progression ou explication d'une même pensée religieuse. A mon avis, voilà l'erreur et l'hérésie.

M. Gayraud estime que M. Loisy cède trop à l'adversaire, que ses conclusions dépassent la portée de sa méthode, laquelle pèche par la base, en séparant le Christ de l'Église, alors que « le Christ-Dieu constituant l'Église, voilà tout le christianisme ; il est tel dès l'origine dans a foi chrétienne, ou ce n'est qu'une idole de l'esprit hellénique, et le catholicisme une idolâtrie ».

D'après une interview, M. l'abbé Loisy aurait répondu que M. l'abbé Gayraud ne s'est pas placé, pour le critiquer, sur le même terrain que lui. Sa pensée aurait été d'appliquer à l'étude de la Bible la méthode historique, parce que « la Bible peut être prise comme source historique et étudiée selon la même méthode que les textes anciens..... En appliquant les méthodes historiques à l'étude de la Bible, on n'arrive pas à des conclusions contraires à la foi, mais il n'est pas douteux cependant que l'on ne soit amené à se représenter les choses d'une autre manière. »

Quoi qu'il en soit, le 17 janvier, S. Em. le cardinal Richard condamnait l'ouvrage *L'Évangile et l'Église*, par l'ordonnance suivante :

Considérant : 1° Qu'il a été publié sans l'*imprimatur* exigé par les lois de l'Église ; 2° Qu'il est de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les

dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique, notamment sur l'autorité des Écritures et de la Tradition, sur la divinité de Jésus-Christ, sur sa science infaillible, sur la Rédemption opérée par sa mort, sur sa Résurrection, sur l'Eucharistie, sur l'institution divine du Souverain Pontificat et de l'épiscopat ;

Nous réprouvons ce livre et nous en interdisons la lecture au clergé et aux fidèles de notre diocèse.

Cette interdiction a été étendue aux diocèses de Nancy, de Perpignan, d'Autun, d'Angers et de Cambrai.

Léon XIII ayant exprimé le désir de voir M. Loisy, celui-ci s'est rendu à Rome. Il pourra s'expliquer devant la Commission biblique qui s'organise de plus en plus. Outre M. Vigouroux, le Saint-Siège a fait venir à Rome, pour un temps indéterminé, d'autres exégètes catholiques.

Voici du reste la liste des consulteurs de la Commission biblique dont quelques-uns seulement devront résider à Rome :

MM. l'abbé Vigouroux, les Rmes PP. Fleming, Lepidi, Esser, Ceriani, de Hummelauer, Mgr Lamy, Dr Bardenhewer, Chan. Mercati, R. P. Gismondi, R. P. Cereseto, Chan. Van Hoonacker, Mgr Talamo, R. P. Grannau, Dr Kaulen, Dr L. Schæfer, R. P. Amelli, abbé Clarke, R. P. Lagrange, abbé Fracassini, R. P. Cornely, abbé Fouard, R. P. Weikert, R. P. Scheil, Chan. Gonfalonieri, Dr Bernard Schæfer, Mgr Legendre, R. P. Prat, Mgr Gutberlet, Dr Weller, abbé Poels, abbé Fillion, abbé Mangenot, Dr Weiss, abbé Jorio, Chan. Lesêtre, Dr Dusterwold, Chan. Chauvin, R. P. Balestri.

Ajoutons, au sujet de M. Loisy, qu'il a interrompu la seconde édition de son ouvrage et retiré du commerce les exemplaires qui restaient. Il a de plus écrit une lettre de soumission au cardinal de Paris, déclarant qu'il se soumettait devant le jugement rendu et qu'il réprouvait les erreurs qu'on a pu déduire de son livre.

∴

Après de longs pourparlers, un accord est intervenu entre le Saint-Siège et le gouvernement allemand, au sujet de la création d'une Faculté de théologie à Strasbourg ; le contrat, publié il y a peu de temps, a été signé le 5 décembre par S. Em. le cardinal Rampolla et le baron de Hertling.

La question d'apologétique scientifique populaire préoccupe les catholiques d'Allemagne. Les résolutions prises à ce sujet au Congrès d'Osnabrück ont été renouvelées à Mannheim. Pour résister à la science protestante qui s'efforce de démolir, pierre par pierre, l'édifice du catholicisme, on recourt aux conférences, aux ouvrages à la fois populaires et scientifiques. Dans ce but, la *Librairie populaire* récem-

ment fondée à Munich a proposé un prix de 6 000 francs pour le meilleur travail de ce genre sur l'un des sujets suivants: 1° *Le Christ est-il le Fils de Dieu?* 2° *Où trouvons-nous la véritable Église du Christ?* 3° *La confession: son droit, son histoire, ses bienfaits.* 4° *La Sainte Communion: son institution, ses fêtes, ses fruits.* 5° *Le sacerdoce et le sacrifice dans l'Église du Christ.*

Ce mouvement est surtout entretenu par les partisans d'une réforme dans l'Église, qu'on appelle encore les partisans du *catholicisme religieux*, parce que, à la suite du docteur Kraus, ils ne veulent pas de *catholicisme politique*. Un des deux chefs du parti, le docteur Klasen (l'autre est le docteur Joseph Müller), vient de mourir. Toute la presse libérale a célébré sa tolérance et sa largeur de vues; la presse catholique a été plus réservée.

Les moyens employés pour arriver à cette réforme sont des conférences apologétiques publiques sur les questions les plus vitales et les moins comprises, disent-ils, du catholicisme. Le professeur Schell a donné la première à Wurzbourg, sur *le Christ et la civilisation*, sujet extrait d'un livre qu'il a publié récemment. Peu après, Joseph Müller parlait des preuves de l'existence de Dieu.

D'aucuns estiment que ce mouvement est quelque peu maladif, et Mgr Keppler, évêque de Rottenbourg, est de ceux-là. Il a prononcé en cette ville un discours qui est un document d'une réelle importance pour le mouvement religieux contemporain en Allemagne.

On parle de réforme, dit-il, mais qu'est-ce qu'une vraie réforme? Une vraie réforme est celle qui va de l'intérieur à l'extérieur et non de l'extérieur à l'intérieur. Réformer, c'est former à nouveau, c'est refaire. Pour réformer une chose, il faut aller jusqu'à son essence la plus intime, jusqu'à ce qui la constitue, et voir si son développement est normal, c'est-à-dire conforme à sa nature. Si l'on veut réformer le catholicisme, il faut donc remonter jusqu'à son germe divin et examiner si la nature et l'évolution de ce qu'il possède d'humain est conforme à son contenu divin. Là où cette conformité n'existera pas, il faudra introduire le levier de la réforme. Toutefois, il ne faudra pas perdre de vue la continuité de l'évolution qui a eu lieu jusqu'à ce jour, ni l'interrompre; il faudra, au contraire, la sauvegarder et en faciliter la marche en avant.

Le prélat précise sa pensée par des exemples; il fait remarquer que les réformateurs actuels se trompent quand ils prétendent « réformer le catholicisme et le christianisme en les réduisant à ce qu'ils ont d'*essentiel* et en retranchant ce qui est *accidentel*. »

Rien ne serait plus illogique et aussi plus contraire aux lois de l'histoire que de vouloir refaire un christianisme primitif, sans tenir

compte de son développement nécessaire à travers les siècles.

Et il donne les quatre caractères suivants d'une vraie réforme du catholicisme :

1º La vraie réforme ne peut se faire que par l'Esprit et dans l'Esprit qui a suscité le catholicisme. « C'est un signe infaillible que des tentatives de réforme sont fausses, quand elles se mettent à l'œuvre, non pas au nom du Saint-Esprit, mais au nom de l'*esprit du temps.* » Ceux qui prétendent réconcilier l'Église avec le siècle, en sacrifiant l'Église, ne la représentent pas. « Ils peuvent faire toutes les concessions qu'ils voudront, ils n'éviteront ni la haine, ni la persécution du monde, tant qu'ils n'auront pas sacrifié l'Église tout entière..... L'espoir de gagner au catholicisme les hommes *modernes,* par des compromis et des concessions, est ce qu'il y a de plus chimérique. »

2º Une vraie réforme du catholicisme doit être religieuse avant tout. Ceux qui parlent du *catholicisme religieux* sont ceux qui dédaignent le plus les moyens religieux. Ils ne font que du *catholicisme savant,* « qui est précisément le contraire du *catholicisme religieux* ».

3º Cette réforme doit viser une amélioration de ce qu'il y a de plus intime dans l'homme. « Le défaut commun à tous les faux réformateurs est le rationalisme..... Ce qui s'impose, c'est une réforme de l'âme et non une réforme de l'intelligence. »

4º Enfin, le dernier caractère d'une vraie réforme catholique, c'est d'être populaire. « Elle commence par le peuple, c'est-à-dire qu'elle va de bas en haut et non de haut en bas. » C'est la marche qu'a suivie Jésus. « Les plus modernes des réformateurs ne sont pas des réformateurs populaires..... La réforme qui miroite devant leurs yeux est une réforme qui vise l'intelligence ; ce qu'ils veulent, c'est un catholicisme intellectuel. » La question de savoir comment le peuple catholique doit croire et vivre les préoccupe fort peu.

En résumé, « la pensée de vouloir élever les catholiques par la seule augmentation de leur science est une utopie. « Pratique la science, » disait saint Augustin, mais encore plus la vertu. » La vraie réforme se fera par l'élévation du niveau moral des catholiques, par l'harmonie entre leurs convictions et leur conduite, par la pratique des petites vertus de nos vieux saints, l'humilité, la modestie, l'obéissance, enfin, par l'union, la charité et le culte de la vraie science.

Par l'intermédiaire du cardinal Rampolla, le Saint-Père a félicité l'évêque de Rottenbourg d'avoir « combattu l'audace des novateurs ». De nombreux prêtres ont aussi envoyé leur adhésion à Mgr Keppler ; et trois des membres influents du parti de la réforme, parmi lesquels le professeur Schell, ont donné leur démission.

Mgr Schæpman, le leader catholique hollandais, vient de mourir à Rome. Celui que ses compatriotes appelaient « notre Windthorst » ne fut pas seulement un homme politique. Il était le premier littérateur et poète de la Hollande. Il abandonna la littérature parce qu'il estimait « que si l'art pouvait lui assurer l'immortalité, donner la vie était plus grand et plus chrétien. » Pourtant ses écrits resteront et feront parler de lui autant que la direction qu'il a imprimée au parti catholique hollandais. Poète, critique littéraire, polémiste, historien, orateur, il est remarquable en tout, par l'envergure de la pensée, l'abondance de l'inspiration et surtout par la virilité qui est le caractère le plus saillant de son œuvre.

Sa devise était: *Credo et pugno*. Rome et la papauté lui ont inspiré ses plus belles poésies et fourni le thème de plusieurs de ses écrits. Son *Credo* fut le mobile et le but de son action littéraire et politique.

∴

En Angleterre, disparaît, avec la joie d'avoir vu s'annoncer le plein midi d'un mouvement dont il fut à l'aurore, le dernier témoin de la scène de Littlemore, le Rév. Bowles, l'un des trois convertis qui abjurèrent en 1845; les deux autres étaient Stanten, devenu supérieur de l'Oratoire de Londres, et Newman.

L'archevêque anglican de Cantorbéry, le T. Rév. Temple, mort de vieillesse (il était né en 1821), aura sans doute pour successeur, puisque le roi le veut ainsi, « le T. R. P. en Dieu Randall Dadvidson, évêque de Winchester ». Le nouvel archevêque sera tout l'opposé de son prédécesseur: aussi courtois et courtisan, dit-on, que le Rév. Temple était brusque et sauvage.

Le gérant : E. Petithenry.

93-3. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

SANCTISSIMO · PATRI

SUMMO · DEI · IN · TERRIS · VICARIO

OMNIVM · PASTORI · OMNIVM · DOCTORI

SEMPER · REGI

SACRARVM · SCIENTIARVM · INSTAVRATORI

LEONI · XIII

VNANIMI · TOTIVS · ORBIS · CATHOLICI

LAETITIA · PLAVSV · EXVLTATIONE

VIGESIMVM · QVINTVM · PONTIFICATVS · ANNUM

FELICITER · ET · GLORIOSE · PRAETERGREDIENTI

AVGVSTINIANI · AB · ASSVMPTIONE · SODALES

ROMAE · LOVANII · HIEROSOLYMIS · CHALCEDONE

SACRIS · DISCIPLINIS · DEDITI

SE · SVAQVE · STVDIA

ET · QVALESCVMQVE · STUDIORVM · FRVCTVS

OFFERVNT · DEDICANT

LE JUBILÉ DU COURONNEMENT

Voilà donc vingt-cinq ans écoulés depuis le couronnement de Léon XIII. Le nouveau Pape avait soixante-huit ans. Ce n'était plus l'âge de régner, c'était presque celui de mourir. Cependant Dieu a voulu que ce vieillard débile, transparent de maigreur, vît sa jeunesse renouvelée comme celle de l'aigle, et que ce front, si tardivement couronné, apparût à l'aurore du xxe siècle plus rayonnant et plus glorieux que tous les fronts des rois.

En apparence et aux yeux des politiques, il n'a plus, comme ses prédécesseurs, ni royaume, ni capitale, ni sujets, ni armée, ni finances. Le Vatican n'est pas moins sa prison que son palais. Il semble que sa royauté ne soit plus qu'une fiction, un souvenir d'un autre âge, et que ces droits qu'il prétend imprescriptibles soient effacés pour jamais de la conscience des peuples.

Telles sont bien les vraisemblances humaines. Et cependant, malgré les faits accomplis, malgré les abandons, les délaissements, les *intangibilités* orgueilleuses, Léon XIII est Roi, plus Roi que tout autre roi sur la terre, non seulement parce qu'il est plus aimé, mais encore parce qu'il est plus obéi.

Il est Roi dans le sens du mot latin, parce qu'il *dirige* les volontés et les cœurs, et que personne ne les dirige

comme lui aussi fortement et aussi suavement, selon la *rectitude* divine.

Il est Roi, d'après toutes les nobles définitions de la poésie antique, parce qu'il est Pasteur et suprême Pasteur, parce qu'il met plus que personne ici-bas l'ordre, la beauté et l'harmonie dans les sociétés humaines.

Il est Roi, parce qu'à Rome tous les monuments du passé, païens et chrétiens, Forum et Colisée, Latran et Quirinal, proclament les droits des Pontifes; parce que, des sept collines de la Ville Éternelle, s'élève en son honneur l'hymne royal, et que rien ne peut faire taire cette grande voix de l'histoire.

Il est Roi, parce que les Catholiques du monde entier ont besoin de le savoir libre et souverain et parce qu'ils ne reconnaîtront jamais dans cette capitale de l'Eglise et du monde d'autre Majesté que la Sienne.

Léon XIII est Roi dans un sens plus auguste encore, car l'Eglise est une *Monarchie*, et il en a été constitué par Dieu le Chef et le Prince. Ici sa royauté, précisément parce qu'elle est transcendante, ne peut être que vicariale. Le ROI immortel des siècles, en donnant au successeur de Pierre les clés du royaume, lui a commuuiqué son pouvoir et son titre royal: *ut ex communione titulorum appareret communio potestatis* (1). Cette participation surnaturelle à la royauté de Jésus-Christ implique une plénitude d'autorité, de juridiction, soit dans le monde moral, soit dans le monde intellectuel. A la différence des rois de la terre, Léon XIII ne se contente pas de gouverner: il enseigne, et il enseigne *en Roi*.

Sans doute, son infaillibilité doctrinale est restreinte au

(1) Litt. *Satis cognitum*.

domaine religieux. Mais il en est des lumières spirituelles comme des lumières visibles. Les plus pures et les plus éclatantes nous viennent immédiatement du ciel. Léon XIII est excellemment le maître, l'illuminateur des esprits, *Lumen in cœlo*. Il n'a point promulgué de nouveaux dogmes de foi, mais sur tous les obscurs problèmes où la raison pouvait s'égarer, il a prononcé la parole qui éclaire et qui dirige, et aucune parole n'a, comme la Sienne, le ton, l'accent, le style royal.

On disait autrefois qu'il faisait bon de vivre sous la crosse, il fait meilleur encore pour les intelligences de se placer et de se tenir dans une soumission filiale et confiante à ce Prince de la Lumière.

Ceux qui ne font pas profession de cette obéissance s'imaginent être plus libres dans leurs recherches, dans leur critique, dans leurs jugements. En réalité, nous nous sentons aussi libres qu'eux, nous disposons des mêmes instruments de travail, des mêmes textes anciens, des mêmes ressources d'érudition, des mêmes sciences subsidiaires; mais nous avons ce qu'ils n'ont pas : des sauvegardes divines contre l'orgueil et l'illusion.

La philosophie, la théologie, l'exégèse, l'histoire de l'Eglise, toutes les sciences divines et humaines sont comme les provinces d'un vaste royaume. Tout y est paisible et harmonieux, car son premier Roi est celui qui a dit et qui seul pouvait dire : *Je suis la Vérité*. Léon XIII représente authentiquement ce Roi invisible et il parle en son nom. Comme le Précurseur n'était point la Lumière, mais rendait témoignage à la Lumière, ainsi Léon XIII n'est point la Vérité, mais il l'exprime et il la proclame. Il n'a pas le privilège de l'omniscience, mais plus les sciences

se rapprochent de leur sommet divin, plus elles dépendent de son Magistère. Il possède les critères infaillibles pour la coordination et la synthèse des connaissances rationnelles et du dogme révélé. Chacune de ses Encycliques fixe les principes, signale les dangers, ravive les certitudes, invite au travail, au progrès, à tous les nobles essors de la pensée chrétienne.

Les rédacteurs de la *Revue Augustinienne*, en prenant aujourd'hui leur part de la joie commune, affirment de nouveau leur parfaite obéissance à tous les enseignements de Léon XIII, en particulier aux deux grandes Encycliques *Æterni Patris* sur la philosophie et la théologie de saint Thomas et *Providentissimus Deus* sur l'étude des Saintes Écritures. S'il y a là un joug, nous le baisons avec amour, mais en vérité rien ne nous pèse dans cette sainte discipline. Loin d'y voir un fardeau, nous y trouvons plutôt des ailes, et nous croyons que cette Royauté doctrinale du Pontife romain, chaque fois qu'elle s'exerce, ne peut que dilater les cœurs et élever les esprits.

EDMOND BOUVY,
Directeur de la « Revue Augustinienne ».

3 mars 1903.

CHRIST OU JÉSUS

LE MOTIF PROCHAIN DE L'INCARNATION DU VERBE

Lorsque le Fils unique de Dieu descendit du ciel pour prendre la nature humaine et pour sauver le monde en mourant sur une croix, deux noms s'attachèrent immédiatement au Verbe fait chair : il fut le Christ, l'Oint annoncé de longue date par les prophètes ; on le circoncit et on l'appela Jésus, ce qui signifie : Sauveur. La Sainte Écriture comme la tradition nous le présentent toujours avec ce double titre, au point que, n'étaient notre affection reconnaissante pour son œuvre la plus sublime et notre esprit de protestation contre l'hérésie qui restreint son influence et sa grâce en limitant notre salut, nous ne séparerions jamais ces deux appellations. Il est Jésus parce qu'il est Christ ; il est Christ parce qu'il est Jésus. Il est pour nous, comme pour saint Paul, pour les Pères, pour l'Église de tous les siècles : Jésus-Christ (1).

Et pourtant, comme à chacun de ces noms, Jésus et Christ, correspond un attribut particulier, nous avons le droit de nous demander lequel lui convient en propre, ou du moins quel est celui qui lui a appartenu en premier lieu dans les desseins de Dieu.

(1) Saint Paul nous commente d'une façon admirable la dignité des noms du Christ Jésus (*Philipp.* II, 5-12).

Être Christ, c'est pour un homme être revêtu de la dignité divine; être Jésus, c'est racheter le genre humain déchu. Le Verbe incarné a été en même temps Verbe et Homme Sauveur : les deux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption s'enchaînent dans l'histoire de l'ordre surnaturel d'une façon étroite. Mais, encore une fois, Dieu a-t-il voulu d'abord la Rédemption ou plutôt l'Incarnation de son Verbe? A-t-il rêvé d'abord un sauveur, remède souverain de la corruption originelle, ou, avant le péché, avait-il déjà décidé l'assomption de la nature humaine et la réalisation d'un Verbe incarné, tête et couronnement de la création?

Question délicate; question sublime! N'est-ce point tenter de pénétrer les secrets du Roi?

J'en conviens : Dieu seul connaît les décrets absolument libres de sa toute-puissance. S'il ne nous les avait pas révélés, nous ne les soupçonnerions jamais. Il est donc impossible de savoir ce qu'il aurait pu faire, ce qu'il aurait fait dans tel ou tel cas donné, par exemple si Adam n'avait point péché. Mais ce qu'il a fait, nous pouvons le savoir : ses œuvres, que rien ne nécessitait, création naturelle, élévation surnaturelle, sont sous nos yeux. Les motifs de sa conduite, nous pouvons les connaître. Il nous a donné ses prophètes, il nous a laissé sa parole. Pourquoi s'est-il incarné? Pour nous racheter. Mais, est-ce là le motif, je ne dirai pas unique, de l'Incarnation? Car en nous rachetant il devenait conséquemment notre Roi, notre Juge, le Maître du monde : il glorifiait Dieu. Est-ce pourtant le motif principal, le motif premier, à ce point que, si l'homme n'avait pas eu besoin de salut, en fait, dans l'ordre actuel, à moins d'un nouveau décret divin, le Verbe ne se serait point incarné? Telle est la question qui agite, depuis des siècles, mystiques et théologiens; je ne veux pas la reprendre ici : je me contenterai, dans une courte notice historique, de la mettre au point.

Elle n'a d'ailleurs, à parler franchement, aucun lien de nécessité évidente avec le dogme catholique ; elle n'entraîne, suivant sa solution, aucune conséquence importante, dans l'ordre de la foi : l'Église laissera toujours, à son sujet, liberté d'opinion entière à ses enfants. Elle est encore moins matière aux argumentations de la philosophie : Dieu, simple et immuable dans son activité infinie, n'accepte aucun ordre de succession réelle dans les actes de ses différentes facultés ; et si nous pouvons, à bon droit, distinguer par notre raison entre ses opérations ou ses décrets une priorité et une postériorité logique, c'est pourtant la révélation seule qui nous fait connaître la connexion qui existe entre les actes de sa connaissance et ceux de son amour, la dépendance étroite de sa science et de sa volonté dans l'ordre surnaturel.

Si donc Notre-Seigneur n'a été voulu de Dieu primitivement que comme Rédempteur, nous devons dire que l'Incarnation n'a été décidée que postérieurement à la prévision du péché originel et au décret libre de Dieu en faveur de la rédemption des hommes ; si, au contraire, le Christ a été tout d'abord le chef de l'humanité et le roi du monde, nous n'avons plus le droit de dire que Dieu a prédestiné l'Incarnation à la Rédemption. Mais, quoi qu'il en soit, les données de la révélation pourront seules nous éclairer sur cette succession de décrets de la libre volonté divine : l'opinion la plus conforme au langage de la Sainte Écriture et à l'autorité de la Tradition sera donc pour nous la plus probable, la plus proche de la vérité.

Or, c'est un fait — les adversaires eux-mêmes en conviennent — que les Saints Pères, les Conciles, l'antiquité tout entière, semblent ne point soupçonner d'autre Christ possible qu'un Christ Rédempteur : point de péché originel, point de Rédemption, point de Christ. Deux ou trois textes à peine, plus ou moins explicites, plus ou moins clairs, voilà toute la tradition sur laquelle Scot et Suarez, les

contradicteurs principaux de l'opinion thomiste, ont essayé d'établir leur conception.

Le premier est choisi dans l'ouvrage de saint Irénée *Contre les hérésies* (1). Le Saint y explique la pensée de saint Paul qui reconnaît dans Adam le type du Christ à venir.

C'est, dit-il, sur son propre exemplaire que le Verbe, créateur de toutes choses, a disposé autour de lui, Fils naturel de Dieu, l'ordonnance future du genre humain; Dieu formant d'abord l'homme terrestre pour que, ensuite, il fût sauvé par l'homme céleste. La préexistence d'un Sauveur réclamait en effet, et cela sous peine de rendre ce Sauveur inutile, la création d'un être à sauver.

Par conséquent, concluent les Scotistes, le Christ a été prévu tout d'abord comme le fruit le plus excellent de la création, sa fin dernière, son couronnement, la raison et le principe de sa surélévation divine: Dieu, dans le premier acte de volonté par lequel il voulut se communiquer hors de son essence, prédétermina l'Incarnation du Verbe comme le centre d'unité et de perfection de toutes ses œuvres.

Ils nous apportent ensuite un passage de saint Cyrille d'Alexandrie. Le saint évêque, dans son livre *des Trésors* (2), semble regarder comme absurde l'opinion de ceux qui soutiennent que le Christ a été créé pour les hommes plutôt que les hommes pour le Christ: « Si le Fils a été fait pour nous, nous sommes les premiers dans la pensée de Dieu: car il a voulu d'abord notre existence, puis seulement celle du Fils à cause de nous. »

Dans le même livre, au chapitre VIII, il revient sur le même sujet:

Le Christ a été établi avant nous; c'est sur lui que tous nous avons été édifiés, j'entends cela, avant le commencement du

(1) *Adversus Hæreses*, lib. III, cap. XXII, n° 3.
(2) *De Thesauris*, lib. V, cap. III.

monde, dans la prescience de Dieu; pour qu'ainsi, dans l'ordre divin, la bénédiction précédât la malédiction, la promesse de la vie la condamnation à mort.

Citons encore un passage du traité *De la Résurrection de la chair* de Tertullien (1). Le seul fait de la création impliquait évidemment, aux yeux du prêtre de Carthage, l'Incarnation, si bien que la Rédemption ne serait, somme toute, qu'un beau fleuron greffé après coup sur cet arbre divin.

Dieu, nous dit-il en parlant de la création d'Adam, entrevoyait dans ce limon informe son Christ qui un jour serait homme comme ce limon, son Verbe qui serait fait chair comme cette terre le fut alors. Par conséquent, ce limon qui se revêtit dès lors de l'image du Christ futur n'était pas seulement l'œuvre de Dieu; c'était encore un gage qu'il donnait à l'homme.

Ces témoignages sont peu nombreux : on nous excusera de les avoir donnés en entier. Nous pouvons désormais juger si leur autorité suffit pour permettre à Scot d'enseigner que toute la création a été décrétée par Dieu, non seulement subséquemment à l'Incarnation, mais encore et uniquement à cause d'elle. Nous nous demandons même, après avoir lu attentivement le contexte des endroits cités, si ces applications sont vraiment conformes à la pensée des Pères. Suarez lui-même semble en douter; d'autant plus que, dans les ouvrages précités, il n'est pas rare de rencontrer des passages dont le sens est complètement différent. Voici ce qu'écrit saint Irénée au cinquième livre de son *Traité des hérésies* (2) :

Le Verbe de Dieu ne se serait *jamais* fait chair s'il n'eût eu à sauver la chair; s'il n'eût eu le sang des justes à racheter, *jamais* le sang humain n'eût coulé dans les veines du Christ.

(1) *De Resurrectione carnis*, cap. VI.
(2) *Adversus Hæreses*, lib. V, cap. XIV.

Saint Cyrille d'Alexandrie, dans ses *Dialogues*, est encore moins favorable aux Scotistes :

Si nous n'avions pas péché, le Fils de Dieu ne se serait pas fait semblable à nous (1).

Et ce ne sont pas là des témoignages isolés. Les plus vieilles traditions de l'Église primitive, les Pères d'Orient comme ceux d'Occident, sont d'accord pour donner la Rédemption comme motif premier et adéquat de l'Incarnation. D'aucuns même, excluant toute autre cause, vont jusqu'à dire que, la Rédemption supprimée, l'Incarnation n'eût plus eu sa raison d'être.

Le cadre restreint de cet article nous oblige de glaner uniquement nos témoignages parmi les Pères les plus célèbres. Ils n'en seront pas moins concluants :

Notre misère, s'écrie saint Athanase dans un de ses sermons (2), notre misère et notre indigence sont antérieurs à l'Incarnation. Enlevez-les, et le Christ ne se fût pas incarné.

Car, nous déclare saint Basile (3),

Il ne s'est fait homme que pour mourir et pour sanctifier la chair maudite.

En sorte que saint Grégoire de Nazianze (4) pouvait se demander à bon droit :

Quel autre motif suffisant, hormis la Rédemption, aurait pu décider le Verbe de Dieu à assumer la nature humaine?

L'Occident nous offre des témoignages plus affirmatifs encore :

(1) *Dialog.* 5, *De Trinitate circa medium.*
(2) *Orat.* 3, *Contra Arianos.*
(3) *Homil. in sanctam Christi nativit.*
(4) *Oratio.* 36.

O homme, s'écrie saint Augustin (1), si tu n'avais abandonné Dieu, son Verbe ne se serait pas fait homme pour toi.

Le solitaire de Bethléem ne pensait pas autrement quand il écrivait (2) :

Parce que l'homme, embourbé dans le péché, appelait au secours, la Sagesse Éternelle elle-même est venue le sauver.

C'est la même pensée qui fit dire à saint Léon le Grand (3) :

Si l'homme était resté dans la perfection de sa nature, le Créateur ne se fût jamais fait créature.

Ainsi se sont exprimés saint Cyrille de Jérusalem (4), saint Épiphane (5), saint Grégoire de Nysse (6), en Orient, comme saint Cyprien (7), saint Ambroise (8), saint Pierre Chrysologue (9), saint Grégoire le Grand (10) et saint Bernard (11), en Occident, comme d'ailleurs, l'Église elle-même qui insère dans sa liturgie le célèbre *O felix culpa*, qui fait sien le Symbole de Nicée où nous lisons ces paroles : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis et incarnatus est.*

Il faut remonter jusqu'au milieu du VIe siècle pour entendre pour la première fois un écrivain de valeur prétendre expressément que l'Incarnation aurait été déterminée de toute éternité, avant même la création du monde, qui n'avait elle-même été résolue et arrêtée dans les conseils de Dieu que

(1) *Conc.* 2 *in Psalm.* 36, cap. I.
(2) *Comment. in Eccles.* cap. VII.
(3) *Sermo de Nativit. Christi.*
(4) *Cateches.* VI.
(5) *Contra hæres.* lib. I, *sub finem.*
(6) *De sancto baptismo*, cap. I. *Sermo de Christi Nativ.*
(7) *Sermo de Passione Domini.*
(8) *Lib. de Incarn. Dominic. Sacramento*, cap. VI.
(9) *Sermo* 150.
(10) Lib. IV, *in I Reg.* cap. I.
(11) *Sermo* I *in Vigil. nativit.*

pour le Verbe incarné. Cette nouvelle doctrine s'éteignit avec son auteur, saint Maxime le Confesseur (1). C'est au moyen âge seulement que nous voyons un moine bénédictin, Rupert de Deutz, la renouveler.

Si, selon saint Augustin, écrit-il, il est absurde de dire que dans le cas où Adam n'aurait pas péché, les générations des hommes n'auraient pas existé, comme si le péché était nécessaire à leur existence, que devons-nous penser quand il s'agit de celui qui est leur chef et le roi de tous les élus, hommes et esprits angéliques, sinon qu'à lui moins qu'à tout autre le péché était nécessaire pour qu'il devînt homme (2).

Il est plus juste de dire, conclut-il dans son traité *De Gloria SS. Trinitatis,* que l'homme n'a pas été créé pour les anges, mais que c'est bien pour un certain homme Jésus-Christ que furent créés les anges et toutes les créatures (3).

La nouveauté de cette doctrine, autant que son aspect incontestablement séduisant, devait nécessairement attirer sur elle l'attention et la faveur de plus d'un scolastique. Alexandre de Halès (4) la fit sienne; le bienheureux Albert le Grand lui donna ses préférences. *Quantum opinari possum, credo quod Filius Dei factus fuisset homo, etiam si nunquam fuisset peccatum : credo hoc magis concordari pietati fidei* (5).

En ce point, comme en plusieurs autres, le plus illustre de ses disciples devait se séparer de lui. Saint Thomas d'Aquin (6), sans refuser toute probabilité à l'opinion de son maître, enseigne néanmoins que dans le présent décret

(1) *In script.* qu. LX.
(2) *De gloria et honore Filii hominis*, lib. XIII, cap. XXVI.
(3) *De gloria SS. Trinitatis*, lib. III, cap. XX. Rupert soutient pourtant l'opinion thomiste dans un autre de ses ouvrages : *De oper. Spiritus Sancti*, cap. VI.
(4) *Summa*, p. III, q. III, n. 13.
(5) Sent. III, dist. XX, art. IV.
(6) *Summa*, p. III. q. I, art. III. — Sent. III, dist. I, q. I, art. III. — Sent. IV, dist. XLIII, q. I, art. II.

(*vi præsentis decreti*, comme dit l'École) le Christ est avant tout le Rédempteur d'une chute prévue antérieurement à la prévision de toute Incarnation divine. Et il établit cette assertion sur le fait que, ni la tradition, ni l'Écriture Sainte, ni les Conciles, seuls juges compétents pour nous faire connaître les décrets libres de la volonté divine, n'assignent aucun autre motif premier à l'Incarnation du Verbe que le rachat du genre humain.

Défendues par de si illustres autorités, il était désormais impossible que l'une et l'autre de ces opinions ne trouvassent des adhérents aussi nombreux que convaincus. Saint Bonaventure (1) et la meilleure partie des scolastiques se déclarèrent de l'avis de saint Thomas. Dans la suite, les plus fameux thomistes comme Capréolus (2), Cajetan (3), les Salmanticenses (4), Gonet (5), Billuart (6), pour ne citer que les principaux, sans excepter Durand de Saint-Pourçain (7), le cardinal Tolet (8), Petau (9), jusqu'à Thomassin (10), se plurent à développer longuement cette conception de l'Ange de l'École.

D'après eux, voici quel aurait été l'ordre des décrets divins par rapport à l'Incarnation. Dieu voulut d'abord créer les hommes pour les faire jouir d'une béatitude éternelle et surnaturelle. Afin de leur permettre de mériter et d'atteindre cette béatitude, il décida de leur conférer le secours de la justice originelle en Adam. Il prévit en troisième lieu le péché et voulut le permettre.

(1) Sent. III, d. 1, art. II, q. 2.
(2) *Comm. in lib. III.* Sent. dist. 1, art. 1, conclus. I.
(3) *Comm. in* III. P. q. 1, art. III.
(4) *S. Theol.* III, q. 1, art. III.
(5) *Clypeus. De Deo Incarnato.* Tract. I, disp. v, art. 1.
(6) *De Incarn. Diss. III.*
(7) Sent. III, dist. 1, q. 4.
(8) *In Comm. Super h. l.*
(9) *De Incarn. Verbi,* lib. II, cap. XVII.
(10) *De Incarnat.* lib. II, c. VI, sq.

Il choisit enfin l'Incarnation comme le plus efficace et le meilleur remède à la chute de l'humanité.

Par conséquent, ce bien suprême qu'est l'Incarnation, qui, en lui-même et indépendamment du péché, est infiniment parfait, n'aurait cependant été voulu de Dieu qu'en prévision de la chute. D'où il est permis, dans un certain sens, de l'appeler un « bien d'occasion ».

Scot trouvait ce motif indigne d'un si grand effet.

Les décrets divins, nous dit-il (1), doivent être ordonnés d'après le plus ou moins de similitude qu'ont avec Dieu les effets qu'il a prévus et qu'il a réalisés; car celui qui ordonne ses volontés doit vouloir la fin avant les moyens, et parmi les moyens tout d'abord ceux qui sont les plus proches de la fin. Comme, d'autre part, Dieu est lui-même sa propre bonté et sa gloire, il doit vouloir avant tout ce qui lui est le plus conforme. Et ainsi comme l'Incarnation tient plus par elle-même à la gloire divine que la Rédemption, elle doit lui être nécessairement antérieure.

De très graves théologiens comme Honorius d'Autun (2), Denys le Chartreux (3), Catharin (4), Frassen (5), établirent dans la suite, par toutes sortes d'arguments de convenance, les avantages et les beautés attachées à cette manière d'envisager le mystère du Verbe fait chair. L'ordre naturel des choses, la valeur relative des moyens avec leurs fins, l'état de grâce où se trouvait Adam avant sa chute, état qui ne lui avait été accordé qu'en vue de Jésus-Christ, autant de raisons qui semblent, d'après ces auteurs, nécessiter un ordre différent dans les décrets divins. Selon eux, Dieu a d'abord voulu le souverain bien en lui-même. Puis il a compris dans sa pensée toutes les créatures et à leur

(1) *In lib. III* Sent., dist. XIX et dist. XXXII, q. 1.
(2) *De Angel. et. Homin.* cap. II, q. 8.
(3) III Sent. dist. I, q. 2.
(4) *In opusc. de Eximia Prædestinatione Christi.*
(5) *De Incarn.* disp. I.

tête le Verbe Incarné. Ensuite il les a prédestinées dans le Christ à la grâce et à la gloire. En quatrième lieu seulement, il a prévu la chute de l'homme dans Adam. Il a enfin préordonné la passion de Jésus-Christ comme remède à cette chute. Ainsi le Verbe Incarné, et tous les élus avec lui auraient été préconçus à la grâce et à la gloire avant la prévision du péché d'Adam et de la passion du Christ.

Suarez (1) et avec lui Jean Martinon adoptèrent cette succession des décrets divins. Ils essayèrent pourtant, avec peu de succès d'ailleurs, de concilier l'opinion scotiste avec celle de saint Thomas. Oubliant que, même de puissance absolue de Dieu, un seul effet ne saurait procéder d'une double cause efficiente, totale et adéquate, sous peine de le voir dépendre et non dépendre de ces deux causes sous une même raison, ils déclarèrent que l'Incarnation, dans sa substance, avait été voulue de Dieu à la fois pour deux motifs complets et adéquats, pour la bonté intrinsèque et l'excellence du mystère et en vue de la Rédemption des hommes. C'est le seul moyen ajoutaient-ils, d'accorder les différents passages de. l'Écriture où le Christ nous est représenté, tantôt comme un Roi et le Centre de toute la création, tantôt — et le plus souvent — comme le signe du Salut, le Sauveur.

A vrai dire, Suarez en convient, nulle part la Bible n'offre un passage explicitement favorable à la conception de Scot. Les quatre ou cinq textes, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, sur lesquels ses disciples appuient leurs assertions, se concilient facilement avec l'opinion thomiste. Une remarque suffit à nous le faire comprendre : le Christ descendant sur terre pour racheter et sauver l'humanité, il était impossible qu'à ce premier motif ne vinssent se joindre, comme des conséquences naturelles, d'autres fins secondaires : Jésus, libérateur des hommes, devait nécessairement

(1) *De Incarnat.* 3ª pars, q. 1, art. IV, disp. V, sect. IV.

leur enseigner la voie du salut, établir une religion sainte, leur procurer tous les moyens d'atteindre la vie éternelle. Bien plus, dans l'hypothèse de l'Incarnation décrétée *primario et per se* pour la Rédemption des hommes, l'excellence même de la personne du Christ l'établissait Roi des anges, des hommes et de toute la création. Tout est à lui, comme il est à Dieu, *omnia vestra sunt, vos autem Christi. Christus autem Dei* (1). Il a mérité la gloire et l'exaltation attribuées par saint Paul au Messie, en se faisant homme, obéissant jusqu'à la mort, et à l'infamie de la croix (2). Quoique homme passible et mortel, il s'appelle donc à juste titre le *premier* de toutes les créatures.

De tout temps, la conception du Verbe s'incarnant pour couronner la création et servir de lien entre le Créateur et la créature fut l'idée favorite des théologiens chez qui prédomine la tendance mystique. Au XVIe et au XVIIe siècle, peut-être par esprit de réaction contre les sombres et désespérantes théories des Jansénistes et des Sociniens, cette doctrine trouva des adhérents zélés. Le doux et suave saint François de Sales la sentait trop selon son cœur avide d'idéal pour ne pas l'insérer dans son traité *de l'Amour de Dieu* (3). M. Ollier (4) avec le P. d'Argentan (5) soutinrent dans leurs écrits que sans le péché nous eussions eu un Dieu-Homme immortel et impassible. N'y a-t-il pas là une opposition plus ou moins explicite avec les dogmes de la passion et de la résurrection du Sauveur? Car enfin si Dieu, avant la chute, avait prédéterminé l'Incarnation du Verbe dans une chair impassible, l'immutabilité des décrets de Dieu n'eût-elle pas été un obstacle insurmontable aux souffrances et à la mort du Christ?

(1) *I Cor.* III, 22.
(2) *Phil.* II, 8-11.
(3) Liv. II, chap. IV.
(4) *Vie intérieure de la Sainte Vierge,* I, p. 55.
(5) *Grandeurs de Jésus-Christ,* 5e conf., art. 5-10.

Quoi qu'il en soit, cette doctrine trouve encore de nos jours grande faveur auprès des auteurs mystiques. Mgr Gay la défend avec chaleur dans ses *Élévations sur la vie de Notre-Seigneur* (1).

Pour *élever plus haut*, conclut-il, et regarder d'abord en Jésus son titre de Pontife, d'Adorateur et de Médiateur, nous ne voulons absolument rien enlever ni à son caractère, ni à sa gloire touchante de Rédempteur.

Le P. Faber est non moins explicite (2).

La manière d'envisager l'Incarnation adoptée par l'école de Scot, par Suarez et par d'autres théologiens, est celle que nous avons représentée comme la véritable dans tout le cours du traité du Saint-Sacrement.

La raison d'une adoption si pleine et entière, l'auteur du *Christianisme et les temps présents* va nous la donner (3).

Beaucoup de théologiens, dit Mgr Bougaud, pensent que la création apparaît baignée dès avant la chute dans les feux divins de l'Incarnation. A leurs yeux, c'est la descente préordonnée du Verbe incarné au sein de la création qui seule explique cette création, comme seule aussi elle en achève la beauté, l'unité, la perfection. Cette doctrine est la nôtre. Nous sommes persuadés que ce n'est qu'en se plaçant à cette hauteur qu'on peut voir dans toute sa splendeur le poème de la création.

Et pourtant, malgré les beautés et les charmes indéniables dont s'auréole cette doctrine, l'opinion de saint Thomas non seulement reste à nos yeux la plus probable et la plus proche de la vérité; elle est encore à notre sens plus conforme que celle de Scot à la piété de la foi. Elle concorde mieux, dit

(1) IIe Elévation, t. Ier, p. 25 à 30.
(2) *Le Saint Sacrement*, t. II, liv. IV, sect. I.
(3) T. III, *Les Dogmes du « Credo »*, ch. v.

saint Bonaventure, avec la doctrine des saints, elle honore davantage le Seigneur, et surtout elle fait ressortir avec infiniment plus d'éclat la miséricordieuse bonté de Dieu dans l'Incarnation: ainsi elle enflamme plus ardemment notre affection envers le Christ fait homme en premier lieu pour être notre Rédempteur (1).

Enfin elle a pour elle l'autorité des Écritures et de la Tradition; cette considération pour nous est décisive:

Si les anciens docteurs scolastiques eussent eu connaissance de tous les témoignages des saints Pères et des grands docteurs en faveur de l'opinion adoptée par saint Thomas, ils n'eussent jamais, dit le cardinal Tolet, accordé la moindre probabilité à l'opinion de Scot (2).

Sans doute il nous siérait mal de nous montrer aussi absolus dans une question où tant de génies illustres demeurèrent irrésolus ou n'exposèrent leurs préférences qu'avec la plus grande réserve. En humbles disciples de saint Thomas, nous préférons conclure avec l'Ange de l'École que la vérité pleine et entière sur ce point de doctrine, seul peut la savoir Celui qui est né et qui s'est offert parce qu'il l'a voulu (3).

FLORIBERT STRUYF.

(1) III Sent. dist. I, q. 2, art. II.
(2) *In Summ. th.* III, q. I, art. II.
(3) III Sent. dist. I, q. I, art. III.

SAINT JÉROME A CONSTANTINOPLE

L'EXÉGÈTE

I

Le séjour de saint Jérôme à Constantinople fut certainement très laborieux : il continuait ses études sur le texte hébraïque dont il s'était procuré antérieurement de bonnes copies. Il le comparait sans cesse à la version des Septante et à celle des autres traducteurs grecs. Il préparait ainsi pour son usage personnel et sous une forme fragmentaire la documentation critique de la nouvelle version latine, *secundum veritatem hebraïcam*, qui devait paraître vingt ans plus tard.

J'ai déjà parlé de la traduction d'un certain nombre d'homélies d'Origène sur les prophètes Jérémie et Ezéchiel; il faut y revenir pour donner une juste idée de ce travail.

Le catalogue hiéronymien des écrits d'Origène ne mentionne que vingt-quatre homélies sur Jérémie, mais ce chiffre est inexact : nous en avons pour garants, non seulement Cassiodore qui en mentionne quarante-cinq, mais saint Basile et saint Grégoire, qui ont inséré dans la *Philocalie* un passage de l'homélie trente-neuvième. La plus grande partie de ce recueil est perdue. Vingt homélies subsistent en grec dans un manuscrit de l'Escurial (Codex Ω-III-19, de l'ancien fonds Hurtado de Mendoza, du XIe ou du XIIe siècle). Mais ce manuscrit semble les attribuer à

saint Cyrille d'Alexandrie, et le premier éditeur, le Jésuite Balthazar Corderius, s'y laissa tromper. Un autre manuscrit de la Bibliothèque vaticane n'est probablement qu'une copie qui a été prise à Venise sur le Codex de Mendoza par quelque helléniste inconnu. C'est notre érudit français, Daniel Huet, qui reconnut le premier dans ces homélies grecques l'œuvre d'Origène, et la revendication était facile à justifier, puisque l'on possédait la traduction latine de douze de ces homélies par saint Jérôme.

Ces discours ne forment pas un commentaire continu du texte du Prophète. Les chapitres IV, VI-IX, XIV, XIX de Jérémie ne sont pas expliqués, et il y a des lacunes dans l'explication de la plupart des autres chapitres. La vingtième homélie, la dernière du recueil grec, contient le commentaire de cette péricope du chapitre XX (versets 7-12), où Jérémie se plaint à Dieu de l'insuccès de sa mission et des outrages dont il est l'objet de la part d'Israël.

On pourrait croire aussi que le manuscrit de l'Escurial est incomplet, même pour le commentaire de ces vingt premiers chapitres. M. Klostermann, le dernier éditeur, a montré que l'homélie XVIII[e] du manuscrit et des éditions antérieures devait être dédoublée. Il a rétabli certains vides du texte par des passages tirés des *Chaînes*. De plus, le fragment publié par le cardinal Pitra sur le chapitre XVII (24-27), fragment dont le caractère homélitique est indiscutable, appartient sans doute à une homélie disparue entre la XVII[e] et la XVIII[e]. L'extrait de l'homélie XXXIX[e] dans la *Philocalie* se rapporte au verset 22 du chapitre LI des Septante (XLIV de l'hébreu et de la Vulgate). On voit que le chiffre de quarante-cinq homélies donné par Cassiodore correspond assez exactement aux proportions probables de l'œuvre totale. Le chiffre du catalogue hiéronymien n'est qu'une erreur de copiste : il y a si peu de différence graphiquement entre XLV et XXIV.

La comparaison du texte d'Origène avec la traduction de saint Jérôme donne lieu à plusieurs observations. Tout d'abord on se demande pour quelles raisons le traducteur a interverti d'une manière si bizarre l'ordre des homélies. Cette interversion est bien de saint Jérôme, il l'affirme lui-même dans son *prologue* sur Ezéchiel : *Confuso ordine interpretatus sum*. La première homélie a seule gardé son rang, la IIIe, la Ve, la VIe, la VIIe, la XVe et les trois dernières n'ont pas été traduites. En revanche, nous avons en latin deux homélies qui n'existent plus en grec et qui se rapportent aux chapitres XXVII et XXVIII des Septante (L et LI de la Vulgate).

On ne s'explique un tel désordre qu'en disant que le travail de saint Jérôme fut intermittent, qu'il dicta ces traductions à son loisir sans se préoccuper d'en faire une œuvre suivie, qu'il les communiqua au public séparément et qu'elles nous sont parvenues dans leur rang chronologique.

Le catalogue hiéronymien est encore en défaut lorsqu'il signale seulement douze homélies d'Origène sur Ezéchiel. L'erreur ne peut pas remonter à saint Jérôme lui-même, elle vient encore d'un copiste qui a mal lu ou mal transcrit. Malheureusement, il n'existe plus rien de ces homélies dans leur texte grec. Elles avaient été prononcées après les homélies sur Jérémie, par conséquent après 244, en Palestine, soit à Césarée, soit plutôt à Jérusalem. Saint Jérôme en a traduit quatorze, et, cette fois, il ne s'accuse plus d'avoir interverti l'ordre primitif : *has quatuordecim in Ezechielem per intervalla dictavi*. Ces quatorze homélies latines sont-elles réellement les quatorze premières du recueil grec? Il y a des raisons pour en douter. Onze d'entre elles expliquent en détail les cinq chapitres d'Ezéchiel, XIII à XVII. Les trois autres se rapportent aux chapitres Ier, XXVIII, XXIX et XLIV. Il y a donc d'immenses lacunes en ce qui concerne les chapitres II à XII, XVIII à XXVII, XXX à XLIV. Sans doute, il n'est

pas impossible que ces lacunes aient existé primitivement dans la prédication d'Origène lui-même; car, au début de l'homélie XIII[e], il déclare que s'il traite de cette péricope sur *le Prince de Tyr*, c'est d'après un ordre formel des Évêques : *Præcipitur nobis ab episcopis discutere sermonem principis Tyri.* L'orateur n'était donc pas toujours libre de suivre un plan régulier, et l'on peut supposer que ces interruptions accidentelles n'étaient pas rares. Il reste cependant probable que saint Jérôme a fait son choix dans le commentaire sur Ezéchiel comme dans le commentaire sur Jérémie. Quoi qu'il en soit des autres, les homélies II à XII offrent bien une série continue.

HOMÉLIES D'ORIGÈNE TRADUITES PAR SAINT JÉROME

G : Homélies *grecques* d'Origène sur Jérémie d'après l'édition de Klostermann.

L : Homélies sur Jérémie et Ézéchiel traduites en *latin* par saint Jérôme.

P : Passages correspondants des deux *Prophètes*.

G	L	P	G	L	P
I	I	Jér. I, 1-10.	XX	»	XX, 7-12.
II	XIII	II, 21-22.	XXI	III	XXVII (Vulg. L),
III	»	II, 31.			23-29.
IV	XIV	III, 6-10.	XXII	II	XXVIII, 6-9.
V	»	III, 22-IV, 8.	XXXIX	dans « la Philocalie ».	LI (Vulg. XLIV), 22.
VI	»	V, 3-5.	»	I	Ezéch. I, 1-12.
VII	»	V, 18-19.	»	II	XIII, 2-9.
VIII	V	X, 12-14.	»	III	XIII, 17-XIV, 8.
IX	VI	XI, 1-10.	»	IV	XIV, 13-14.
X	VIII	XI, 18-XII, 9.	»	V	XIV, 21-XV.
XI	VII	XII, 11-13; XIII, 1-11.	»	VI	XVI, 2-15.
XII	IX	XIII, 12-17.	»	VII	XVI, 16-19.
XIII	X	XV, 5-7.	»	VIII	XVI, 30-33.
XIV	XI	XV, 10-19.	»	IX	XVI, 45-49.
XV	»	XV, 10-12.	»	X	XVI, 52-60.
XVI	XII	XVI, 16-XVII, 1.	»	XI	XVII, 2-7.
XVII	IV	XVII, 11-16.	»	XII	XVII, 12-24.
XVIII	»	XVIII, 1-16.	»	XIII	XXVIII, 2-XXIX, 3.
XIX	»	XX, 1-7.	»	XIV	XLIV, 2.

II

Nous avons déjà vu que saint Jérôme, traducteur, ne se faisait pas trop grand scrupule d'altérer certains passages, de corriger ou d'atténuer les hardiesses en matière de doctrine, d'ajouter au besoin une phrase restrictive. Tous ces procédés passaient pour légitimes et même pour nécessaires. La fidélité strictement littérale dans la traduction des anciens auteurs est une théorie toute moderne. Les Latins de l'âge classique et Cicéron le premier ont pratiqué, avant Perrot d'Ablancourt, le système des *belles infidèles*. C'est donc de très bonne foi que saint Jérôme vante sa propre exactitude. Plus tard, quand Rufin lui reproche les libertés qu'il a prises avec l'original grec, Jérôme se trouve assez embarrassé pour lui répondre, et de fait il ne lui répond pas. Mais j'imagine que sur ce point il s'était cru invulnérable.

Et, en effet, quel était son but en traduisant Origène? Voulait-il principalement faire connaître aux Latins les idées du docteur alexandrin? Non certes. Il voulait avant tout jeter de nouvelles lumières sur le texte des Écritures. La pensée d'Origène n'était pas recherchée pour elle-même, dans sa valeur objective, comme on la recherche aujourd'hui, mais seulement comme un moyen et un instrument exégétique, destiné à procurer aux lecteurs une connaissance plus parfaite de la parole divine. Dès lors, ce qui importait, c'était de reproduire d'Origène tout ce qu'il avait dit de vrai et d'excellent, de retrancher ou d'amender ce qu'il avait dit de faux ou de dangereux, d'interpréter dans un bon sens ce qui pouvait paraître suspect ou équivoque. C'est ainsi que saint Jérôme a compris sa tâche, et ce serait commettre un anachronisme que d'exiger autre chose de lui.

Du reste, les altérations graves infligées à la pensée d'Origène par le traducteur sont en fort petit nombre, je

ne sais si on en trouverait plus de deux ou trois. Ce qui arrive plus fréquemment, c'est de voir percer, dans le choix d'un mot ou d'une tournure, dans l'addition d'une courte incidente, les idées personnelles de saint Jérôme. Citons quelques exemples.

Origène parlait, dans sa XI[e] homélie, des obligations plus rigoureuses de ceux qui sont constitués en dignité : « Il est plus exigé, dit-il, de moi que d'un diacre, et il est plus exigé d'un diacre que d'un laïque; et celui qui exerce *sur nous tous* son autorité dans l'Église doit rendre un compte encore plus sévère. » Ces paroles s'appliquaient évidemment à l'évêque qui présidait l'assemblée liturgique, soit à Théoctiste de Césarée, soit à saint Alexandre de Jérusalem. Saint Jérôme traduit de telle sorte que la phrase ne peut plus désigner un autre pontife que le Pape de Rome : *Qui vero totius Ecclesiæ arcem obtinet, pro omni Ecclesia reddet rationem.* C'est très bien pour saint Jérôme, mais Origène n'était pas Romain à ce point-là.

A la fin de la IX[e] homélie, Origène dit que la génération du Verbe est toujours *présente*, ἀεὶ γεννᾶται, et il cite en témoignage un verset des *Proverbes* : « Dieu *m'engendre* avant toutes les collines. » Il m'engendre *au présent*, γεννᾷ με, et non pas : il m'a engendré, γεγέννηκέν με. Saint Jérôme n'a rien ici à corriger, car la remarque d'Origène est excellente au point de vue dogmatique; mais Jérôme est latin, il connaît les textes latins de l'Écriture et il ne perd jamais les occasions d'en signaler les défauts. Précisément, l'occasion se présente ici, il ajoute donc au grec d'Origène sa petite phrase de critique personnelle : *Ante omnes colles generat me, non, ut quidam male legunt, generavit.* Cette leçon défectueuse des manuscrits latins se rencontre, en effet, dans les *Testimonia* de saint Cyprien : *Ante omnes colles genuit me Dominus.* Il faudrait *generat*. Mais saint Jérôme sait très bien, et Origène le savait aussi, que le verbe

hébreu n'a pas de temps présent. C'est donc le texte grec qui est accepté pour texte normal, même par les hébraïsants. Lorsque plus tard saint Jérôme traduira directement sur l'hébreu, il écrira ce que nous lisons aujourd'hui dans la Vulgate : *Ante colles ego parturiebar,* et cet imparfait passif exprimera, tout à la fois et d'une manière très heureuse, la flexion verbale hébraïque et le sens insinué par les Septante dans le mot γεννᾷ με.

A diverses reprises, dans cette traduction des homélies d'Origène, saint Jérôme laisse apercevoir ses préventions contre la version alexandrine. On sent qu'il se défie de ces traducteurs juifs, dont l'œuvre avait tant d'autorité dans l'Église et que la plupart de ses contemporains vénéraient à l'égal des prophètes. Ce préjugé hostile aux Septante fut toujours, plus ou moins, depuis saint Jérôme, la tentation des hébraïsants de langue latine. Origène fait remarquer que dans un passage de Jérémie (XVI, 18) les exemplaires grecs ne portent pas le mot πρῶτον, qui est cependant nécessaire d'après l'hébreu. Cette omission, dit Origène, peut avoir deux causes, ou bien l'inintelligence des copistes, ou bien l'intention expresse et raisonnée des Traducteurs. L'expression d'Origène est parfaitement respectueuse : Οἰκονομήσαντες ἐξεῖλον. D'après lui, si les Septante ont retranché πρῶτον volontairement, c'est par une sage *économie*. On connaît le sens religieux et théologique de ce mot grec. Saint Jérôme traduit assez fidèlement son auteur, mais il ajoute un *et cœtera*, qui n'est pas exempt d'injustice : *Sive septuaginta interpretes, sicut et cœtera, secundum dispensationem suam auferre voluerunt.*

Ces petites infidélités, où s'affirmait la pensée personnelle de saint Jérôme, étaient encore plus fréquentes, si nous en croyons Rufin, dans la traduction des homélies sur Ezéchiel. Mais ici nous n'avons plus de texte grec à mettre en présence du texte latin.

Il faut dire encore, pour estimer à son juste prix le travail de saint Jérôme, que sa traduction était faite sur des manuscrits beaucoup plus voisins que les nôtres des manuscrits originaux. D'excellents critiques (1) ont montré qu'en plusieurs endroits, la traduction des *homélies* sur Jérémie était plus exacte que notre texte grec actuel et devait servir à corriger un certain nombre de leçons défectueuses.

III

C'est par ces traductions que saint Jérôme entrait résolument dans la carrière de l'exégèse, se couvrant encore devant le public du nom d'Origène, mais ayant déjà ses idées à lui, et les exprimant avec cette netteté vigoureuse qui est propre à l'esprit latin.

Cependant le travail d'un traducteur a précisément pour effet de mettre en contact prolongé deux intelligences de langue, de race et d'époque différentes. Comment éviter que ce contact devienne quelquefois un choc? Lorsque le conflit est en matière légère, le traducteur peut avoir quelque condescendance, ou bien, comme l'a fait quelquefois saint Jérôme, en s'exposant aux anathèmes de la critique, il peut déformer habilement et en cachette le sens de son auteur. Toute traduction est un peu trahison, dit le proverbe. Mais quand le conflit s'aggrave, jusqu'à devenir une véritable opposition de doctrines, nous avons, nous, la ressource des notes, qui nous permet de désavouer

(1) M. Klostermann a publié, d'abord en 1897, dans la seconde série des *Texte und Untersuchungen*, une étude critique sous le titre : *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien des Origenes;* puis en 1901, dans la collection *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, une nouvelle édition du texte grec des homélies sur Jérémie et des commentaires sur les *Lamentations*, sur les livres de Samuel et des Rois. L'homélie sur la Pythonisse d'Endor, dont j'ai parlé (*Rev. Aug.*, t. I, p. 84), se trouve dans le volume de Klostermann, p. 283-294.

au bas de la page, en notre propre nom, ce que nous avons dit au milieu, au nom d'un autre. Les anciens n'avaient pas inventé cet expédient, et on conçoit très bien que ces oppositions d'idées entre Origène et son traducteur, oppositions qui se produisaient assez souvent et où l'orthodoxie même était engagée, aient amené saint Jérôme à prendre dans l'exégèse une attitude plus indépendante. Il avait trop de génie pour être, comme Rufin, un traducteur à perpétuité.

Son premier essai était déjà ancien et datait de ce qu'il appelle son adolescence, *in adolescentia mea,* probablement de son séjour à Aquilée ou à Antioche, avant sa retraite au désert. « Provoqué, dit-il, par l'amour des Saintes Écritures et curieux de toute connaissance mystique, j'avais voulu expliquer allégoriquement le prophète Abdias, avant même d'en comprendre la lettre. *Allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam cujus historiam nesciebam.* » Puis, mécontent de cet essai prématuré, « j'espérais le tenir renfermé dans ma cassette et j'avais même destiné au feu cette première témérité de mon faible génie, *ingenioli mei primam temeritatem ignibus voveram.* » Mais (ces sortes de mésaventures sont ordinaires aux écrivains), une main indiscrète avait pris copie de ces pages condamnées, et, un beau jour, à Bethléem, un jeune homme venu d'Italie citait avec éloge à saint Jérôme confus cette œuvre de sa jeunesse. Il raconte sa surprise à Pammachius : « Vraiment, dit-il, si mal qu'écrive un auteur, il trouve toujours un lecteur qui lui ressemble. *Quantumvis aliquis male scripserit, invenit lectorem similem sibi.* »

On voit, à ce trait de satire, qu'il ne faisait pas bon de louer saint Jérôme, lorsque lui-même se condamnait. En tout cas, sa sévérité pour le malencontreux commentaire allégorique finit par avoir gain de cause. En dépit de ses admirateurs italiens, le livre est perdu.

A défaut de ces prémices sur le prophète Abdias, le premier ouvrage d'exégèse personnelle reconnu par saint Jérôme est un opuscule sur quelques versets du sixième chapitre d'Isaïe, opuscule écrit à Constantinople, probablement en 381. D'après le catalogue du *de Viris Illustribus*, le titre était simplement *de Seraphim*. Cette fois, non seulement saint Jérôme, devenu vieux, rappelle son *Traité des Séraphins* avec une certaine complaisance, mais il y renvoie ses lecteurs : *ad illum itaque libellum mitto lectorem*. Il en fixe la date : « Il y a presque trente ans, dit-il, j'étais alors à Constantinople, étudiant l'Écriture, auprès du très éloquent Grégoire de Naziance. » Ce livre est court, il ne l'a pas écrit, mais « dicté par improvisation, *scio me brevem dictasse subitumque tractatum*, pour mettre mon génie à l'épreuve, *ut experimentum caperem ingenioli mei*, et pour obéir aux désirs de mes amis (sans doute Vincent et Gallien), *et amicis jubentibus obedirem*. »

Ce signalement est déjà assez précis pour nous permettre d'identifier ce *Traité des Séraphins* avec une prétendue lettre à Damase (la XVIIIe des éditions) qui n'a absolument rien d'épistolaire. C'est un traité bien didactique, qui se présente sous le titre *de Visione Seraphim*. Il est court et porte les traces de l'improvisation, il a été dicté et non écrit de la main de l'auteur, puisque, vers la fin, nous lisons ces mots : *hucusque dictasse sufficiat*. Il date de l'époque où saint Jérôme souffrait le plus de son ophtalmie : *oculorum dolore cruciati*. Le scribe y a épuisé ses tablettes, métaphore classique, je pense, pour désigner les feuilles de papyrus. Tous ces détails conviennent parfaitement à Constantinople.

Les manuscrits sont favorables à cette identification. Un Codex du Vatican du IXe siècle donne à la prétendue épître à Damase le titre suivant : *incipit brevis subitusque tractatus B. Hieronymi de Seraphim*. D'autres manuscrits

portent à la fin (1) : *explicit Hieronymus de Seraphim.*

Ces témoignages sont suffisants, mais il y en a d'autres. Vers l'an 400, saint Jérôme, écrivant à Pammachius et Océanus, se justifie de tout soupçon d'origénisme, et il cite en preuve son livre de Constantinople, qui est entre les mains du public: *habetur liber in manibus.* Dans ce livre, tandis qu'Origène avait vu dans les deux Séraphins de la vision d'Isaïe le Fils de Dieu et l'Esprit Saint, lui, Jérôme, n'avait-il pas rejeté cette détestable interprétation en proposant de reconnaître dans les deux Séraphins les représentants des deux Testaments? *Nonne ego detestandam expositionem in duo Testamenta mutavi?*

Comparons cette nouvelle référence de saint Jérôme avec la prétendue lettre à Damase.

Quand il s'agit d'expliquer le mystère des deux Séraphins, Origène n'est pas nommé. Mais saint Jérôme rapporte l'opinion des exégètes antérieurs, grecs et latins, *quidam ante me tam græci quam latini.* qui ont dit que les deux Séraphins étaient le Christ et le Saint Esprit, *Dominum Nostrum Jesum Christum et Spiritum Sanctum interpretati sunt.* Quels sont ces exégètes? Saint Jérôme ne le dit pas. Mais nous le savons par ailleurs. C'est tout d'abord Origène, et après lui peut-être d'autres Grecs. Parmi les Latins, c'est sans doute Victorin de Pettau, le seul d'ailleurs que nous puissions nommer. Saint Jérôme fait l'éloge de leur science, mais il déclare nettement qu'il n'est pas de leur avis. Un peu plus loin, il signale en se résumant trois autres opinions sur le sens de la vision. La première est celle qui voit dans les deux Séraphins les re-

(1) Martianay et Vallarsi ont mis à la suite du *Traité des Séraphins* un complément qui en est tout à fait indépendant, qui est de date postérieure et d'un tout autre ton, bien que son authenticité hiéronymienne soit incontestable. Dans le tome XXII de la *Patr. Lat.*, le traité occupe les colonnes 361-372 (chap. I-XVI), et le complément les colonnes 372-375 (chap. XVII-XXI).

présentants des deux Testaments. Or, cette première interprétation est celle qu'il adopte et qu'il fait sienne : *primam sententiam sequimur*. Rien de plus formel. L'opuscule exégétique qui se cache sous la fausse étiquette d'épître à Damase est donc bien certainement le *Traité des Séraphins* ou de la *Vision d'Isaïe*, dicté à Constantinople.

Il est vrai que Don Amelli a publié tout récemment, d'après deux manuscrits du Mont-Cassin, un autre traité sur le même sujet, traité que l'on attribue à saint Jérôme et où non seulement l'opinion d'Origène sur les séraphins est réfutée directement, mais où Origène lui-même est pris personnellement à partie (1). Or, sans examiner ici la question de l'origine hiéronymienne de ce nouveau traité, il suffit de dire que placer en 381 un ouvrage de saint Jérôme nettement hostile à Origène serait commettre un véritable anachronisme. Au moment où il écrivait des *prologues* comme celui des homélies sur Ézéchiel, tout rempli de l'éloge d'Origène, il ne pouvait, sans se contredire, parler d'interprétations *détestables*, comme il le fait dans la lettre à Pammachius; il pouvait encore moins se laisser aller aux violences du traité publié par Don Amelli et attribuer à Origène *des fureurs, des délires* et *des vomissements sacrilèges*. A cette époque de sa vie, quand il contredit le Docteur alexandrin, c'est sans le nommer et surtout sans le flétrir, et cette attitude réservée, respectueuse, est certainement le meilleur *critérium* dont nous puissions nous servir pour fixer la chronologie de ses œuvres.

(1) S. Hieronymi *tractatus contra Origenem*, Florence, 1901. Les *Codices* de don Amelli sont les 342 et 345 du Mont-Cassin. Voir l'article de M. Mercati dans la *Revue Biblique*, 1901, p. 385-392. Ce qui ajoute encore à l'invraisemblance de la thèse de Don Amelli, c'est qu'il veut que l'original du *tractatus contra Origenem* soit grec. Or, nous ne croyons pas que saint Jérôme ait jamais écrit en grec. Dans tous ses ouvrages, et surtout dans ses ouvrages d'exégèse, il avait en vue principalement et même uniquement la chrétienté de langue latine.

Le *Traité des Séraphins* n'est donc pas et ne pouvait pas être ouvertement antiorigéniste. On y trouve cette exégèse éclectique où se déploie l'érudition de saint Jérôme. Il expose les opinions de ses prédécesseurs, et il exprime la sienne, ou bien, sans prendre parti, il laisse son lecteur faire lui-même son choix.

IV

Mais quelles sont les sources qu'il a consultées? Il parle de commentateurs grecs et latins : *Quidam ante me tam græci quam latini hunc locum exponentes*. Quels sont ces commentateurs?

Le premier est encore et malgré tout Origène. Car, en s'affranchissant des opinions insoutenables de son Docteur favori, saint Jérôme a conservé quelques-unes de ses idées, d'autant plus que les idées d'Origène étaient devenues sur certains points celles de l'Occident. Ainsi Origène supposait qu'Isaïe avait vu *deux* séraphins seulement. Saint Jérôme le suppose aussi, comme saint Victorin de Pettau, comme saint Philastrius de Brescia, comme plus tard saint Bernard. Il paraît même que cette interprétation était entrée, sous forme de glose, dans certains textes bibliques, adaptés à la liturgie, comme nous le voyons dans le VIII[e] répons de la fête de la Trinité et du temps de la Pentecôte : *Duo Seraphim clamabant alter ad alterum*. En Orient, cette opinion est beaucoup plus rare depuis les réclamations d'Eusèbe. On la retrouve dans saint Denys l'Aréopagite, ou du moins elle semble résulter du symbolisme des douze ailes de séraphins dont il est parlé longuement, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, à propos du Saint Chrême. Ce n'est pas le seul souvenir des idées d'Origène qui se rencontre dans les écrits aréopagitiques.

Saint Jérôme, dans le traité qui nous occupe, doit beau-

coup à Eusèbe de Césarée, et d'abord tout son début, l'exposé historique sur ces mots du prophète : *In anno quo mortuus est rex Ozias*. Saint Jérôme procède avec méthode, l'historien reparaît, il dit ce que fut Ozias, combien d'années il régna, quels furent les rois ses contemporains dans le Latium et à Athènes. Il renvoie le lecteur à la *Chronique* qu'il a traduite du grec. Tout cela vient d'Eusèbe.

De nos jours, les interprètes sont divisés sur la question de savoir si la vision a eu lieu, au cours de l'année, *avant* la mort du Roi ou *après*. L'antiquité a toujours compris que la mort du Roi lépreux, usurpateur des droits du sacerdoce, avait été comme le signal des grandes manifestations prophétiques. Le péché du Roi est considéré comme un péché public, qui fait obstacle aux révélations divines. Le Roi mort, Dieu se manifeste. C'est la pensée d'Eusèbe, de saint Jérôme et sans doute des premiers maîtres de l'École d'Antioche, puisque nous la retrouvons développée plus tard par saint Jean Chrysostome.

Lorsqu'il s'agit de déterminer quelle est la personne divine qui s'est révélée à Isaïe, saint Jérôme rappelle d'abord l'opinion de quelques exégètes grecs et latins, qui ont cru que le Seigneur assis sur le trône était Dieu le Père. Ces exégètes sont Origène chez les Grecs, Victorin chez les Latins et d'autres peut-être que nous ne connaissons pas. Saint Jérôme n'est pas de leur avis : il prouve que le Seigneur assis sur le trône est plutôt le Fils de Dieu. Il le prouve par l'autorité de l'évangéliste saint Jean (1). C'est la même preuve qu'avait donnée Eusèbe au VII[e] livre de la *Préparation évangélique*. Il est vrai que, dans les Actes des apôtres (2), saint Paul semble approprier toute cette révélation au Saint Esprit. Mais saint Jérôme ne veut pas

(1) XII, 40-41.
(2) XXVIII, 25.

qu'on s'arrête à cette difficulté, puisque le Fils et le Saint Esprit sont consubstantiels. Saint Jean Chrysostome fait aussi allusion à ces controverses sur la Personne divine qui se manifeste dans cette théophanie.

L'explication du mot *Sabaoth*, de la phrase *elevatum est superliminare* est encore empruntée à Eusèbe. Saint Jérôme répète la singulière erreur qu'Eusèbe avait faite et répétée lui-même deux fois, dans la *Préparation évangélique* et dans la *Chronique*. D'après Eusèbe et d'après saint Jérôme, le prodige raconté par Josèphe de ces Vertus célestes apparaissant dans le temple et s'écriant : « Sortons d'ici ! », prodige qui se rapporte à l'époque de la chute de Jérusalem, aurait eu lieu longtemps auparavant, le jour même de la mort du Sauveur.

Saint Jérôme contredit Eusèbe sur d'autres points. Eusèbe avait rejeté l'opinion d'Origène sur les *deux* Séraphins, comme inconciliable avec le contexte. Il avait dit que les Séraphins entouraient de toutes parts, ἐν κύκλῳ, le trône du divin Roi, comme une garde d'honneur. Surtout il était très affirmatif sur le passage : *Duabus* (*alis*) *velabant faciem et duabus velabant pedes*. La Vulgate a fait disparaître l'amphibologie par l'addition du pronom : *faciem ejus. pedes ejus*. Mais le texte hébreu et le texte grec pouvaient s'entendre de l'autre manière : *faciem suam. pedes suos*. Eusèbe traduisait donc : « De deux ailes, ils couvraient, non la face de Dieu, mais leurs faces; de deux ailes, ils couvraient, non les pieds de Dieu, mais leurs pieds. » Saint Jérôme dit tout le contraire, avec le même ton incisif : « De deux ailes, ils voilaient, non pas leurs faces, mais la face de Dieu; de deux ailes, ils voilaient, non pas leurs pieds, mais les pieds de Dieu. *Velabant faciem, non suam sed Dei..... velabant pedes, non suos, sed Dei.* » L'identité de tournure dans la phrase grecque et dans la phrase latine fait ressortir énergiquement l'opposition des idées.

Eusèbe avait donné de bonnes raisons en faveur de son opinion qui est aussi celle de saint Éphrem et des traducteurs syriaques, celle de saint Jean Chrysostome et des auteurs inconnus qui ont composé les doxologies du *Trisagion* dans les liturgies de saint Jacques, de saint Marc et de saint Basile. Jérôme à son tour défend très heureusement sa traduction par un beau commentaire mystique. Nous verrons bientôt qu'il est ici d'accord avec saint Grégoire de Naziance.

Plusieurs fois, dans le *Traité des Séraphins*, saint Jérôme expose les sentiments d'un docteur juif qu'il avait connu sans doute en Syrie. Ce rabbin estimait, lui aussi, comme Origène et comme les Occidentaux, qu'Isaïe avait vu deux Séraphins seulement, et il donnait une interprétation assez singulière de leurs douze ailes. Ces ailes représentaient douze successeurs d'Ozias jusqu'à la captivité de Babylone. Les quatre ailes déployées étaient quatre rois justes, les quatre ailes qui voilaient la face quatre rois pécheurs, les quatre ailes qui voilaient les pieds quatre rois ou princes captifs, y compris Godolias. Saint Thomas d'Aquin a reproduit toute cette explication.

C'est aussi ce Juif qui comparait la conduite d'Isaïe s'offrant de lui-même pour la mission prophétique à celle de Moïse résistant aux injonctions réitérées du Seigneur. Saint Jérôme attribue au Rabbin cette belle pensée qui est exprimée dans l'*Imitation de Jésus-Christ* en termes analogues : *Non ignoro periculosum esse de sanctorum meritis disputare*. Ce parallèle entre Moïse et Isaïe était sans doute un lieu commun de l'exégèse du temps, puisqu'on lit des choses toutes semblables dans saint Jean Chrysostome.

V

Saint Jérôme était-il déjà arrivé à Constantinople quand Grégoire de Naziance prononça la seconde *homélie théolo-*

gique, à la fin de 379? Là, le magnifique tableau de la vision d'Isaïe avait été esquissé à grands traits : Le Seigneur Dieu des armées assis sur son trône de gloire, entouré, chanté, voilé par les Séraphins; le Prophète offrant ses lèvres au charbon ardent, et ainsi purifié et préparé pour sa mission divine. Il y a là vingt ou trente mots tout au plus, mais chacun de ces mots exprime une idée, en même temps qu'il fait image, et il y en a plusieurs qui ont une véritable importance pour l'interprétation du texte.

Quelques mois plus tard, probablement en septembre 380, cette fois presque certainement en présence de Jérôme, Grégoire parlait de nouveau des Séraphins, de leur chant de louange, du *Trisagion* révélateur de la Trinité et de leurs ailes qui nous laissent apercevoir quelque chose de la première Essence.

Enfin, le 25 décembre 380, saint Grégoire prononçait son admirable discours sur la Nativité du Seigneur. Il revient encore aux Séraphins qui de leurs ailes couvrent le Saint des saints; il répète la phrase sur le *Trisagion* et il attribue toute *cette belle et sublime philosophie à un auteur plus ancien que lui*, dont il ne cite pas le nom : ἄλλῳ τινὶ τῶν πρὸ ἡμῶν. Quel est cet auteur? — Saint Athanase, disent les scholiastes, Nicétas, Élie de Crète. — Saint Denys l'Aréopagite, répondent quelques critiques. En vérité, ni les textes de Denys, ni ceux d'Athanase ne conviennent parfaitement au passage de Grégoire de Naziance. La phrase intraduisible sur le *Trisagion* doit être une citation à peu près textuelle, et aussi longtemps qu'on n'en aura pas retrouvé la source, il sera impossible de dire à quel exégète Grégoire fait ici allusion. Ses idées à lui sont assez différentes de celles de l'Aréopagite. Ce n'est pas sur le mystère de la Sainte Trinité que celui-ci insiste davantage, et, de plus, Grégoire est en désaccord avec lui sur un point de la plus haute importance. Car Denys suppose, comme Eusèbe et

comme la plupart des Grecs, que les Séraphins se voilent eux-mêmes de leurs ailes : εἰ δὲ τὰ πρόσωπα καὶ τοὺς πόδας καλύπτουσι, tandis que saint Grégoire, à trois reprises, nous dit que c'est le Seigneur qui est en partie voilé, ἀποκρυπτόμενον, et en partie révélé, ὑπανοίγουσι. C'est en deux mots toute l'exégèse de saint Jérôme sur ce verset du prophète, et comme on ne trouve cette explication dans aucun auteur antérieur à saint Grégoire, il reste probable que c'est lui qui a, sur ce point particulier, inspiré immédiatement saint Jérôme, non seulement comme exégète dans le *Traité des Séraphins,* mais aussi comme traducteur dans notre Vulgate.

Voici une autre énigme proposée presque dans les mêmes termes non plus par Grégoire, mais par Jérôme. Il nous rapporte les opinions d'un certain Grec très versé dans les Écritures : *Quidam Græcorum in Scripturis apprime eruditus.* Encore une fois, quel est ce Grec? — Grégoire de Naziance, disent les uns; — le pseudo-Aréopagite, disent les autres. Mais ici encore les idées attribuées par saint Jérôme au savant grec anonyme ne sont ni les idées de Denys, ni celles de Grégoire. D'après l'anonyme : *a)* les Séraphins sont des Vertus célestes qui se tiennent devant le tribunal de Dieu, qui chantent ses louanges; *b)* ils servent de messagers pour divers ministères; *c)* ils sont surtout envoyés à ceux qui ont besoin de purification à cause de leurs péchés d'autrefois. Puis vient une citation textuelle : *d) quod autem sublatum est, inquit, superliminare*, etc. Dans cette énumération, *a)* et *b)* n'ont rien de caractéristique; *c)* et *d)* sont absolument étrangers à Grégoire de Naziance; *c)* semble au premier aspect se rapprocher de certaines expressions de Denys, mais, à considérer la chose de plus près, on voit que les purifications par voie de hiérarchie dans l'Aréopagite ne sont pas, comme ici, des expiations, mais des initiations mystiques, et en tout cas la citation *d)* n'a point de place possible dans les livres dionysiens.

Du reste, il serait tout à fait invraisemblable que Jérôme, ayant eu entre les mains à Constantinople ces livres extraordinaires, eût ensuite oublié d'en faire mention dans le *Traité des hommes illustres.*

Le Grec anonyme n'est pas non plus Eusèbe, de Césarée, car saint Jérôme continue et dit que certains autres exégètes qui acceptent *a*, *b* et *c*, *nonnulli vero in superioribus consentientes,* substituent à l'interprétation *d*, une autre opinion, *in extrema parte dissentiunt,* et cette opinion divergente est précisément celle d'Eusèbe dont nous avons parlé plus haut et qui implique un anachronisme. Eusèbe étant à la tête des *nonnulli qui dissentiunt* ne peut pas être le *Quidam Græcorum.* Il faut donc chercher ailleurs.

Serait-ce Didyme l'Aveugle? Le commentaire de Didyme sur Isaïe pouvait être connu de Jérôme en 381, mais rien ne prouve qu'il l'ait été réellement. L'éloge : *In Scripturis apprime eruditus,* conviendrait bien à Didyme, mais il convient aussi bien à un autre dont les relations antérieures avec Jérôme sont historiquement certaines. Les mots employés par Jérôme à propos du savant grec : *exposuit..... inquit,* restent parfaitement exacts et même plus littéralement exacts, si on suppose, au lieu d'un commentaire écrit, un enseignement oral. Or, saint Jérôme s'était fait, à Antioche, disciple d'Apollinaire, comme il se faisait maintenant à Constantinople celui de Grégoire de Naziance. Apollinaire est donc vraisemblablement le *Quidam Græcorum.*

On pourrait arriver à la même conclusion par une autre voie. Si l'on compare le *Traité des Séraphins* de saint Jérôme avec le commentaire et les homélies de saint Jean Chrysostome *sur la Vision d'Isaïe*, on reconnaît que les deux exégètes ont dû consulter des sources communes. On pourrait songer à Eusèbe d'Émèse ou à Théodore d'Héraclée, tous deux représentants de l'École d'Antioche dans la

génération précédente, mais on voit par le livre *des hommes illustres* que saint Jérôme n'a jamais connu leurs commentaires sur Isaïe. Quant à Diodore de Tarse, il est difficile de croire que Jérôme eut jamais quelque accointance avec ce chef du parti mélétien. Ainsi, lorsque l'on constate, en matière d'exégèse, entre saint Jean Chrysostome d'une part et saint Jérôme de l'autre, des points de contact, des analogies, des ressemblances d'idées et même des ressemblances verbales, comme c'est ici le cas, je pense, d'abord qu'on peut toujours les expliquer par l'influence des travaux d'Apollinaire, ensuite qu'on ne peut les expliquer par aucune autre influence.

Nous avons étudié, avec un soin respectueux, ces divers travaux de saint Jérôme à Constantinople, il nous reste à examiner, ou plutôt à deviner, à travers son silence, quels furent ses sentiments, son attitude, ses impressions personnelles pendant le cours de l'année 381, surtout à l'époque du Concile, avant et après le départ de saint Grégoire de Naziance.

EDMOND BOUVY.

LE LONG DE LA VOIE ROMAINE

On pourrait écrire un curieux chapitre des surprises de l'épigraphie. On trouve si rarement ce qu'on cherche dans les fouilles, et si souvent ce qu'on n'y cherche pas! C'est le désespoir des archéologues qui étudient l'ancienne Jérusalem, de n'y rencontrer jamais quelqu'une de ces pierres bavardes qui disent : C'est un tel qui a bâti ce mur en telle année. Ils en sont réduits à essayer des hypothèses sur la manière plus ou moins soignée de tailler la pierre, de l'encadrer d'un refend, de layer le bossage ou de le laisser brut. Et de tous ces essais, il ne ressort qu'une conclusion, c'est que, pendant de longs siècles et à des époques assez éloignées les unes des autres, on a taillé la pierre à peu près de la même façon.

Les Romains, pourtant, avaient l'habitude de signer leurs ouvrages et de les dater. Maîtres de la plus grande partie du monde civilisé, ils ont organisé leur conquête avec un esprit pratique dont les traces se retrouvent partout. La première manifestation de ce génie organisateur, c'est le réseau des routes stratégiques, dont on a pu dire, en manière de proverbe : « Tout chemin conduit à Rome. »

Ces routes pavées, ouvertes à la circulation des légions, ont été une aide providentielle pour la diffusion de l'Évangile : et, à ce titre, elles ont droit de notre part à une sorte de vénération. Car le respect qu'inspirent en général les choses du passé s'augmente ici du souvenir des apôtres et des premiers siècles de l'Église.

Au commencement du XVIIe siècle, un avocat de Reims, Nicolas Bergier, plein d'admiration pour l'antiquité romaine, écrivit en deux volumes in-quarto un traité intitulé : *Histoire des grands chemins de l'Empire Romain contenant l'origine, progrès et étendue quasi incroyable des chemins militaires, pavez depuis la ville de Rome jusques aux extremitez de son empire, où se voit la grandeur,* etc.

Quel que soit l'intérêt de ce curieux livre, ce n'est pas sur le même ton que je veux parler ici des voies romaines. On ne saurait non plus trouver beaucoup d'agrément à lire la série des inscriptions copiées sur les bornes milliaires, qui remplissent de grandes pages in-folio dans les volumes du *Corpus inscriptionum latinarum* (1). Il y a pourtant là matière à des remarques intéressantes, malgré l'apparente monotonie des formules.

Disons un mot, tout d'abord, des dimensions et de la physionomie d'une pierre milliaire. La borne cubique, placée le long de nos routes modernes pour marquer les kilomètres, ne saurait donner une idée de la borne romaine. Placée à côté d'elle, elle ferait l'effet d'un nain à côté d'un géant. Le milliaire est une colonne cylindrique portée sur un socle cubique : l'ensemble atteint la hauteur de deux mètres environ, avec un diamètre moyen de $0^{m},60$. Dans le voisinage des villes et sur les routes très fréquentées, la colonne était parfois ornée de moulures entre le socle et le fût, et d'une astragale au sommet. Cependant ces ornements sont plutôt l'exception, et la figure ordinaire est d'une extrême simplicité.

Le texte gravé sur la colonne énumère les titres de l'empereur régnant, avec la mention des consulats et celle des puissances tribuniciennes. Cette dernière indication marque

(1) Malgré la richesse des *Indices* placés à la fin de chaque volume de cette savante publication, les recherches sur les textes des milliaires y sont difficiles, faute d'un *Index* spécial à cette série.

l'année du règne, et par suite la date de la construction ou de la réfection de la route. Chaque fois, en effet, que la route était restaurée, une nouvelle colonne était dressée auprès de l'ancienne dont on respectait le témoignage : à moins que, par économie, on ne gravât la nouvelle formule au dos de l'ancienne, sur la même colonne.

Sur certaines voies, mieux entretenues pour les services des postes impériales, les restaurations étaient plus fréquentes, et l'on retrouve, au même point, jusqu'à huit, dix et douze colonnes, les unes encore debout, les autres brisées ou renversées.

Dans les provinces administrées par un légat, le nom de ce personnage figurait à la suite des titres impériaux. Tels d'entre eux ne sont guère connus que par cette mention, retrouvée de nos jours sur une voie déserte.

Pendant l'anarchie des trente tyrans, il arriva à des légats d'inscrire leur nom en tête de la formule, sans faire mention d'aucun empereur, faute sans doute de renseignements sûrs.

Au-dessous du protocole, on marquait l'indication des distances. Dans les premiers temps de l'empire, c'était un simple chiffre. Plus tard, on ajouta, avant le chiffre, les deux lettres M. P., abréviation des deux mots *millia passuum*. Puis vinrent les développements inspirés par le désir d'être clair : c'est-à-dire l'indication du point de départ : *Depuis telle ville, tant de milles*. À ce moment, on trouve souvent deux chiffres. Le plus faible marquait les milles d'une ville à l'autre ; le plus fort, qui dépasse parfois la centaine, marquait, soit les étapes du service des postes, soit le développement complet d'une même route.

La langue latine était la langue officielle. Pendant longtemps les empereurs byzantins ont gardé, pour la frappe de la monnaie, l'usage de la langue de l'ancienne Rome, qu'ils ne parlaient plus. Les milliaires parlaient donc latin,

même dans les provinces de langue grecque. Mais, par complaisance pour ceux qui parlaient une autre langue, on prit le parti d'indiquer la distance dans les deux idiomes grec et latin. Ainsi, par exemple, sur les routes partant de Jérusalem on écrivait :

A colonia Ælia Capitolina, millia passuum quinque.

Et au-dessous :

Ἀπὸ Κολονίας Αἰλίας Καπιτωλινάς, μίλια Ε.

Sur plusieurs colonnes, on trouve une formule grecque encore plus explicite :

Ἀπὸ Κολονίας Αἰλίας μέχρι ὧδε, μίλια ΙΗ, rédaction qui trahit la préoccupation de ne rien laisser deviner aux passants.

Au temps des Antonins, des tables géographiques et des cartes routières furent dressées pour les services publics, donnant l'indication des voies avec les distances d'une ville à l'autre; les relais, *mutationes*, et les points de repos, *mansiones*.

Une de ces cartes, découverte jadis en Autriche par le Dr Peutinger, et reproduite de nos jours en chromo, donne une idée de la façon toute primitive dont on faisait alors les relevés topographiques. C'est une longue bande, de 5 mètres de long et de 0m,30 de large, qui représente l'empire romain passé au laminoir, depuis les colonnes d'Hercule jusqu'aux provinces extrêmes de l'Orient. La mer y est réduite à sa plus simple expression, et n'y figure que pour mémoire, mais le nombre des milles est exactement noté d'une ville à l'autre.

Nous avons suivi, en divers voyages, sur une longueur de plus de 150 milles, une des voies tracées sur cette carte, depuis Pétra jusqu'à Philadelphie et Gérasa, dans la province d'Arabie. Les nombreux milliaires que nous y avons rencontrés étaient, pour la plupart, inconnus, et nous ont fourni quelques renseignements utiles à l'histoire.

Tout d'abord nous avons appris par qui la route fut ouverte, et dans quelles circonstances.

Voici le texte qui le raconte :

Imperator cæsar divi Nervæ filius, Nerva Traianus Augustus, Germanicus, Dacicus, pontifex maximus, consul V, tribuniciæ potestatis XV, imperator VI, pater patriæ, redacta in formam provincia Arabia, viam novam a finibus Siriæ usque ad mare rubrum aperuit et stravit, per Caium Claudium Severum, legatum Augusti, pro prætore.

C'est donc l'empereur Trajan, ou plutôt son légat Cl. Severus, qui a fait ouvrir et paver cette route, en l'an 111 ou 112 de notre ère, après la réduction définitive de l'ancien royaume nabathéen en province romaine.

Cette voie partait des frontières de la Syrie pour aboutir au port d'Aïla sur la mer Rouge, et mettait ainsi la Syrie en communication avec l'Égypte, à travers un pays presque désert, et privé jusque-là de toute sécurité. La route est souvent en plaine; mais comme elle est parallèle à la profonde dépression du Jourdain et des lacs, elle rencontre de temps en temps des coupures du sol qui l'obligent à descendre rapidement à un niveau inférieur de 400, 500 et même 800 mètres, et puis à remonter péniblement la côte par de rudes lacets.

Dans la plaine et dans le voisinage des villes, les bornes milliaires ont disparu. Les constructeurs du moyen âge, peu soucieux de l'épigraphie, ont enlevé ces colonnes pour les employer à divers usages. Au temps des Croisades, les anciennes colonnes, milliaires ou autres, étaient très appréciées pour remplir dans les gros murs le rôle de boutisses. Aussi on ne retrouve guère les milliaires que dans les passes accidentées, inaccessibles aux chariots. Et ces endroits, qui sont la terreur des voyageurs à cause des accidents possibles et des voleurs redoutés, sont au con-

traire la joie des archéologues en quête de documents. C'est là qu'ils retrouvent les traces des Trajan, des Pertinax, des Antonin et des Sévère; là qu'ils rencontrent les noms des légats impériaux, constructeurs des routes, des aqueducs et des temples dont la légende attribue la facture aux Djinns domestiqués par le roi Salomon, tandis que les vrais auteurs sont tombés dans le trou noir de l'oubli. Nous en avons repêché trois ou quatre, à la grande satisfaction des savants de plusieurs académies.

Mais la surprise que nous réservait cette mine d'inscriptions inédites, c'est une série de milliaires portant des formules grecques, en rupture de protocole, et criant aux passants des acclamations en l'honneur de Julien l'Apostat.

Le premier de ces textes, découvert dans la région de Gérasa, portait ces mots :

Εἷς θεὸς ν(ικῶν), εἷς Ἰουλιανὸς ὁ Αὔγουστος!

« Il n'y a qu'un seul dieu vainqueur, le seul Julien Auguste ! »

J'ai supposé que la lettre N, surmontée du signe d'abréviation, représentait le mot νικῶν.

Le monde savant s'est ému et s'est empressé de contredire mon interprétation.

Les deux membres de phrase, disait-on, peuvent être considérés comme indépendants l'un de l'autre.

On se trompait.

En outre, M. Mommsen tenait le N pour douteux et priait les voyageurs de l'avenir de vérifier si ce ne serait pas un H. Il faudrait alors, selon lui, lire : Εἷς Θεὸς ἥλιος. Dans le cas où le N serait authentique, l'illustre épigraphiste proposait de lire : Εἷς Θεὸς νοῦς. N'en déplaise à la science, il se trompait encore.

J'ai tenu bon pour le N, dont j'avais l'estampage, et pour ma lecture, que j'espérais confirmer par de nouvelles découvertes. Je n'ai pas été déçu.

L'année suivante, en traversant l'affreux casse-cou de l'Arnon, nous rencontrions en un même point trois milliaires, qui portaient chacun une ligne de grec, gravée en palimpseste sur les anciens textes latins. En redressant, par la pensée, ces grosses colonnes, et en les plaçant, toujours par la pensée, l'une à côté de l'autre, nous rétablissions la phrase suivante :

Νικᾶν ἐγεννήθης, βασιλεῦ ἀθάνατε !

« Tu es né pour vaincre, ô roi immortel ! »

— Voilà mon νικῶν justifié ! pensai-je.

Cependant, on pouvait encore contester. L'Arnon est assez loin de Gérasa, et rien ne prouvait qu'à l'Arnon il s'agissait encore de Julien.

Deux ans après, nous retournions à Gérasa, et nous ne manquions pas de revoir en passant le huitième milliaire, dont l'estampage fut contrôlé par une photographie. Et comme nous arrivions là le matin, et non plus le soir comme la première fois, nous eûmes le temps de constater qu'une autre colonne du même groupe avait été grattée en partie, pour faire place à ce souhait d'éternité :

Τὸν αἰῶνα, Αὔγουστε Ἰουλιανέ !

Enfin, le neuvième mille devait donner la preuve définitive. Au mille suivant, où nous arrivions en plein midi, et non plus de nuit, nous prenions l'estampage des deux textes suivants, toujours palimpsestes :

Εἷς Θεὸς Ἰουλιανὸς βασιλεύει ν(ικῶν).

« Le seul dieu Julien règne en vainqueur. »

Αὔγουστε Ἰουλιανὲ, νικᾶν ἐγεννήθης !

« Auguste Julien, tu es né pour vaincre ! »

Voilà bien la preuve que, dans le premier texte découvert, il fallait lire νικῶν, et que, dans le second, il s'agissait de Julien, quoiqu'il ne fût pas nommé.

Ce sont des variations sur le même air, à la gloire du dieu Julien vainqueur.

Et la série n'était pas épuisée. Depuis lors, M. Victor Chapot, membre de l'école d'Athènes, a relevé au neuvième mille une troisième inscription ainsi conçue :

Ἰουλιανὸς ἐνίκησεν, εὐτυχῶς τῷ κόσμῳ.

Mais pourquoi cette dérogation aux traditions administratives, et dans quelle circonstance a-t-on remplacé les graves protocoles d'autrefois par ces plates flagorneries?

Le règne de Julien fut court, et, en allant guerroyer contre les Perses, il n'a point passé par cette route. D'ailleurs, au départ, on ne pouvait que lui souhaiter la victoire. Il ne reste donc qu'une hypothèse, c'est qu'au bruit de ses premiers succès on se prépara, dans la région, à lui faire une réception triomphale pour son retour.

Julien, en effet, s'était promis d'aller fêter son triomphe officiel en Alexandrie, et d'en rapporter la gloire au dieu Sérapis, qu'il avait en particulière dévotion. La route de Perse en Égypte était toute tracée, c'était la voie ouverte par Trajan, de la Syrie à la mer Rouge. On peut donc supposer qu'on se crut permis, pour l'honneur de l'hellénisme, de déroger à la coutume, et, tout en restaurant la route, de transformer les dires latins des milliaires en acclamations grecques à la gloire du dieu Julien, vainqueur des Perses et surtout du Christ, du Galiléen, comme il disait. Il ne faut pas s'y tromper, c'est au vieux levain de paganisme, dont ces provinces étaient saturées, que nous devons cette bruyante manifestation de sympathie pour l'apostat Julien.

Depuis Constantin, le « seul Dieu vainqueur, » c'était le Dieu des chrétiens, c'était le Christ Jésus, qui s'était mani-

festé à l'empereur hésitant par le signe de la croix, accompagné de ces paroles : Ἐν τούτῳ νίκα !

Le triomphe momentané du polythéisme sous le règne de Julien semblait un démenti aux espérances chrétiennes : le paganisme reprenait confiance : les bravades de nos milliaires en sont la preuve. Mais ce n'était qu'un dernier blasphème sur les lèvres de cet incorrigible mourant. La fin tragique de Julien allait tourner cet espoir fugitif en une amère déception, et l'Orient chrétien, après l'orage, s'empressera de graver partout la croix, avec ce laconique bulletin de victoire : Χριστὸς νικᾷ !

J. Germer-Durand.

Jérusalem.

A PROPOS DE LA REUNION DES EGLISES

Voici de longues années que la réunion des Églises est à l'ordre du jour : les Papes écrivent des Encycliques à ce sujet et les missionnaires latins s'efforcent de dissiper les préventions orthodoxes par tous les moyens en leur pouvoir. D'autre part, et spécialement en France, l'opinion publique est fréquemment renseignée sur la question. Parmi les sources de renseignements, il est certaines brochures anonymes dont la lecture produit des impressions très diverses. Une de ces brochures fournira la matière des pages qui vont suivre (1).

I

Les *Lettres sur la réunion des Églises* sont d'un philhellène ardent qui agite et prétend résoudre les problèmes les plus graves, avec une désinvolture inqualifiable. On a pu dire de son travail que « chaque page ou à peu près appellerait des réflexions qui seraient des réfutations », et qu'il était « injurieux pour la véritable Église, dangereux pour la foi et erroné sur plusieurs points. » (2)

Il est vrai qu'il ne se prétend pas théologien, mais observateur; et il ne s'oppose pas à ce qu'on lui signale « l'im-

(1) *Lettres sur la réunion des Églises*, par L. V.; une brochure in-18 de 42 pages, Athènes et Paris, 1901.
(2) *Orient chrétien*, 1902, p. 163.

possibilité ou le danger de certaines concessions que le témoin oculaire trop ému serait tenté parfois d'accorder à des situations si douloureuses qu'on hésite à les traiter par la rigueur. »

C'est manifestement la conscience de son insuffisance qui lui fait écrire, en présence de ses contradicteurs orthodoxes : « Je répondais ce que je pouvais, *et c'était quelque chose*. » C'est sans doute encore le même sentiment qui lui permet de regretter de ne pouvoir « empêcher..... les Papes de continuer à écrire » leurs Encycliques aux Orientaux, ce qui serait « vouloir réduire l'irréductible ». C'est enfin parce qu'il est « moins savant » que les théologiens, qu'il s'oublie à ranger parmi les « concessions nécessaires » des concessions impossibles.

Soit; mais les théologiens, mais l'Église n'ont que faire, en matière de dogme ou de discipline ecclésiastique, des ultimatums comminatoires d'un observateur laïque, si bien intentionné qu'il se dise. En Occident, on n'a point coutume d'entendre « le journaliste le plus pieux..... accuser carrément et nommément l'évêque du diocèse d'avoir manqué à tel devoir ou violé tel Canon. »

Donc, lorsque M. L. V. aborde les questions dogmatiques ou relatives au dogme, on pourrait lui donner pour toute réponse le sage précepte d'Horace :

> *Sumite materiam vestris, qui scribitis, æquam*
> *Viribus.*

Ne soyons point si cruels et parcourons son *factum*, la plume à la main.

II

Les *Lettres* énumèrent dans une première partie « les griefs de l'Orient orthodoxe ». L'auteur a entendu formuler,

« auprès d'un centre ecclésiastique important », les principaux de ces griefs. On lui a cité : « 1° les appels réitérés des Souverains Pontifes aux Orientaux; 2° la propagande que nous faisons parmi eux; 3° la froideur et l'éloignement systématique que nous affectons à leur égard; 4° notre indifférence profonde aux maux de leur patrie. »

« Le ton de commandement et de supériorité » qui règne dans les Encycliques des Papes exaspère les orthodoxes, assure-t-on. Les Papes ne peuvent cependant pas se mettre au-dessous des patriarches dissidents, et d'ailleurs leurs appels à l'union ne contiennent pas un mot susceptible d'exaspérer qui que ce soit. On en jugera par quelques citations empruntées à l'Encyclique *Præclara* de Léon XIII.

Le Pape appelle les Églises d'Orient « illustres par la foi des aïeux et les gloires antiques » ; il fait remarquer qu'entre elles et Rome « la ligne de démarcation n'est pas très accentuée » ; il énumère complaisamment les Pontifes romains orientaux « Anaclet, Évariste, Anicet, Eleuthère, Zozime, Agathon »; il n'accompagne d'aucune épithète flétrissante le nom de Photius; il est heureux des moindres symptômes de rapprochement: « Il nous a semblé reconnaître chez les Orientaux de nos jours des dispositions plus conciliantes à l'égard des catholiques, et même une certaine propension à la bienveillance. » Il se plaît à rappeler aux Grecs leurs propres souhaits d'union dans la liturgie de saint Basile; il leur assure le maintien de leurs usages traditionnels: « Il n'est rien qui soit de nature à vous faire craindre, comme conséquence de ce retour, une diminution quelconque de vos droits, des privilèges de vos patriarcats, des rites et des coutumes de vos Églises respectives. » Enfin, il les invite sans insinuation méprisante à chercher la lumière dans les « origines communes....., les sentiments de leurs ancêtres....., les traditions les plus voisines du commencement du christianisme. »

Est-ce là le « ton de commandement et de supériorité qui exaspère? » Où trouver plus grande condescendance? Et les appels des Papes ne se départent jamais de cette modération de langage. Leur bienveillance invariable augmente encore de prix si on la compare à la malveillance haineuse des réponses venues du Phanar. Voici, par exemple, quelques spécimens de la courtoisie orthodoxe; ils sont extraits de la Lettre publiée par le patriarche Anthime (1895), après l'apparition de l'Encyclique *Præclara* (1894), et souscrite par douze évêques grecs.

La déclaration suivante montre en quelle estime on tient la parole des Papes à Constantinople : « Nous avons dédaigné de nous occuper de l'Encyclique pontificale..... jugeant inutile de parler à des sourds. » Les prêtres uniates sont qualifiés « d'astucieux ouvriers qui se changent en apôtres du Christ »; les évêques de Rome, à « l'orgueilleuse jactance », poursuivent des unions « selon leur caprice et sans examen »; ils usent de « fourberie » et font subir aux Évangiles « un frauduleux obscurcissement ». On déclare poliment « qu'il y a une grande et manifeste erreur dans ce que soutient Léon XIII »; qu'il « ignore profondément que..... » Quant à l'Église romaine actuelle, elle est « l'Église des innovations, de la falsification des Pères de l'Église, d'une fausse interprétation de l'Écriture Sainte et des définitions des Conciles. » Ce n'est pas tout; « l'auteur et la cause des premiers indices de la néfaste dissension des Églises » n'est autre que le pape Nicolas Ier.

Si jamais Encyclique eût un « ton de supériorité..... qui exaspère », ce fut assurément celle-là; *les sept Conciles* dont elle lapide le Pape y sont revendiqués comme étant la propriété exclusive de l'Église orthodoxe, le dépôt unique et complet de la vérité chrétienne; pas d'union possible sans le retour des Latins « aux dogmes primitifs et au régime ancien ».

Léon XIII avait dit : *Os nostrum patet ad vos..... Ecclesiæ catholicæ discordes.* Anthime réplique : « Le diable a inspiré aux évêques de Rome des sentiments d'orgueil intolérable. »

Voilà ce que M. L. V. veut bien appeler le premier *grief*, et devant quoi, perdant contenance, il propose de « commencer par la fin ».

L'union est impossible si le Pape n'est pas écouté : or, si l'on écoutait le Pape, l'union serait accomplie ; donc, faisons « comme si elle était faite, dans toute la mesure du possible ». L'argument est au moins amusant ; il signifie probablement qu'il faut agir comme si les Orientaux écoutaient le Pape. La conclusion est qu'il importe de se « rapprocher des personnes ». Mais ce rapprochement peut exister préalablement à toute supposition, et la réponse de l'auteur à cette première objection semble n'être qu'un faux-fuyant.

Il lui échappe à cette occasion une quasi-affirmation légèrement suspecte. « Demandez, écrit-il, si ce serait vraiment un péché, quand un pauvre chrétien orthodoxe meurt en pays catholique, de le porter à sa tombe avec quelques prières. » Les bonnes intentions ne font pas les bonnes actions, et le prêtre catholique n'a pas le droit d'enfreindre la règle canonique : *Quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus.* Que le prêtre orthodoxe agisse différemment, il n'importe. Sa conduite dénote plus de libéralisme et aussi une croyance moins nette ; et nous ne pouvons pousser la bienveillance jusqu'à communiquer *in sacris* avec les schismatiques.

Le second grief est celui de la propagande catholique parmi les orthodoxes. Il y est répondu hardiment : « Ne faites pas de propagande parmi les Grecs : ne cherchez pas à les attirer individuellement au catholicisme. » Pareille

injonction est inacceptable parce qu'elle est anticatholique.

L'Église romaine détient la vérité : elle a le droit et le devoir de la faire pénétrer dans les individus aussi bien que dans les masses. Sans doute, le retour « en bloc » serait préférable ; il aurait l'avantage de ne point démembrer une Église demeurée chrétienne, et il n'exciterait point périodiquement la haine contre le Latin. Cependant, malgré ces inconvénients inhérents à toute tentative d'apostolat, nous ne saurions renoncer à notre devoir d'évangélisation. Les Grecs et les Anglicans se sont promis réciproquement de s'abstenir de tout essai de conversion. Pouvons-nous observer le même pacte, fût-ce tacitement, sans cesser d'affirmer que l'Église romaine est la seule véritable? Lorsque deux athlètes cessent de combattre, c'est que l'un s'avoue vaincu ou qu'ils sont d'égale force ; or, nous ne devons accepter, au cas présent, ni l'une ni l'autre de ces alternatives.

C'est notre devoir de faire de la propagande parmi les Grecs, de même et plus encore que parmi les protestants ou les Chinois ; ne sont-ils par nos frères les plus proches? Ainsi nous ne consentons pas à renoncer à notre prosélytisme légitime, bien que l'on nous renvoie dédaigneusement « convertir les Turcs » et « conserver les catholiques dans leur foi ».

D'abord, et l'auteur l'accorde volontiers, il peut se rencontrer des orthodoxes qui viennent à nous « sous le poids d'un doute réel et sérieux ». Il est ensuite plusieurs manières de propagande.

Celle qui consiste à dissiper chez les jeunes Hellènes les préjugés et les préventions séculaires n'est pas la moins profitable : c'est celle des écoles et des collèges catholiques. Les maîtres, sans obtenir de résultats immédiats, préparent des générations moins hostiles au catholicisme ; et, loin de pousser leurs disciples à des abjurations prématurées et irréfléchies, ils les supplient de ne point quitter leur Église,

tant que la pleine lumière ne se sera pas faite en leur âme.

Depuis quelques années déjà, plusieurs missionnaires latins (des Augustins de l'Assomption) ont embrassé le rite grec, afin de travailler plus efficacement à la grande œuvre de l'union. Leur Séminaire grec-catholique fournira bientôt des prêtres instruits qui auront grandi dans l'amour de l'étude et de la vie liturgique. C'est là un commencement: c'est prouver aux Grecs l'estime en laquelle on tient leur rite, et préparer des apôtres de langue et de race grecques qui seront mieux accueillis que les Latins.

Enfin, les *Échos d'Orient* ressuscitent patiemment le passé byzantin et reconstituent peu à peu la physionomie complexe du Bas-Empire; de plus, ils ouvrent leurs colonnes à toutes les études concernant les Églises orientales. L'intérêt qu'ils portent aux questions orientales leur conciliera à la longue bien des sympathies orthodoxes; la compétence de leurs rédacteurs a déjà obtenu qu'un haut personnage de l'orthodoxie cessât dorénavant ses attaques contre l'Église romaine.

Voilà de puissants moyens d'infiltration catholique; ils sont aptes, soit à provoquer des soumissions spontanées, soit à créer dans l'opinion un courant d'estime, sinon encore d'affection, vis-à-vis du catholicisme.

La troisième accusation porte sur notre « froideur » et notre « éloignement systématique » à l'égard des Grecs; et il est à souhaiter que nous ne la méritions point. Je veux bien que d'ordinaire nous ne sachions pas assez nous mettre « à leur place » — puisque se mettre à la place des autres est indispensable à la bonne compréhension de leur état d'âme, — mais encore est-il que leurs procédés excusent parfois notre « froideur ».

Recueillons un fait entre plusieurs. Un journal orthodoxe publie une lettre injurieuse pour l'Église « papique »;

le droit de réponse étant admis en principe, on porte au directeur une rectification très modérée; celui-ci promet aussitôt l'insertion; or, la réponse ne paraît jamais, et la faute en est, paraît-il, à la censure..... turque!

Le dernier obstacle à la réconciliation des Grecs est « notre indifférence profonde aux maux de leur patrie ». Notre sympathie et notre commisération doivent leur être assurées; nous serions féroces de leur « préférer les Turcs » et de nous réjouir de la « situation affreuse du patriarcat de Constantinople »; de tels sentiments ne leur inspireraient, en effet, que de « l'indignation et de l'horreur ».

Mais les bons égards diffèrent de la basse flatterie, et nous ne travestirons pas l'histoire pour leur être plus agréables; et c'est la travestir que de parler des « cruels marchandages du Concile de Florence, où, pendant que l'empire agonisait déjà, les Latins exploitaient la misère, presque la faim des malheureux prélats grecs et de leur empereur. »

Ce sont les propres accusations de Marc d'Éphèse, le métropolitain irréductible et de mauvaise foi, qui accumula les objections aux sessions du Concile. De retour en Orient, il accusa le clergé grec d'avoir « trahi les dogmes de l'Église en se laissant acheter par Rome », et il écrivit que « les Occidentaux..... avaient fatigué les Orientaux par des tourments et des privations. » Ces insinuations furent réfutées par deux prélats grecs dont l'un avait assisté au Concile. Au reste, une union extorquée de la sorte n'aurait pas été acceptée sans de vives protestations; or, elle ne fut révoquée qu'en 1472, c'est-à-dire après une entente de plus de quarante ans. Selon l'histoire, « il n'y eut d'autre pression que celle de la situation elle-même, qui pesait sur les Grecs de tout son poids. Qu'Eugène IV fût souvent en retard pour verser les subsides promis, cela est vrai; mais

cela s'explique assez par l'état précaire de sa propre caisse. » (1)

Que l'union religieuse eût été plus facile, si l'Europe avait secouru Byzance menacée, et que, au dire d'un historien, « sans la crainte des Turcs et l'espérance de tirer de l'Occident des secours contre ces envahisseurs, les Grecs eussent songé à la retraite, » cela prouve seulement que leurs préoccupations étaient surtout politiques et qu'ils faisaient de leur réconciliation la condition ou le prix des services de l'Occident. On voit de quel côté étaient les « *marchandages* ».

Et par là s'expliquent, aujourd'hui comme autrefois, les fins de non-recevoir des Grecs. La réponse est invariable : secourez-nous d'abord et nous vous tendrons la main ensuite. Les plaies morales sont guérissables indépendamment des douleurs physiques, et le jour où ils voudront *sincèrement* l'union, ils ne regarderont pas à leur détresse matérielle.

A les entendre dire à M. L. V. : « Vous nous conviez à une discussion courtoise et bienveillante entre gens tranquilles, tandis que les maux les plus aigus, les angoisses les plus poignantes ne nous laissent de pensée et de force que pour défendre notre existence; notre maison brûle et vous nous invitez à venir causer dans le jardin », on pense en soi-même : si *poignantes* que soient vos infortunes actuelles, votre premier devoir est de chercher la vérité; l'âme est plus que le corps. Voici plus de quatre cents ans qu'à chacune de nos instances vous répondez obstinément : *notre maison brûle;* l'incendie serait peut-être éteint depuis longtemps si vous sortiez de votre isolement. Le démembrement de votre patrie n'est-il pas en raison directe de la désagrégation de votre Église? Si les chré-

(1) KRAUS, *Histoire de l'Eglise,* t. II, p. 509.

tientés orientales étaient restées en communion avec Rome par Constantinople, pensez-vous qu'il eût été difficile à la race grecque de maintenir son ancienne hégémonie, ou d'armer l'Europe contre l'invasion musulmane? Et surtout, croyez-vous que la pieuvre moscovite se fût ruée impunément sur vous à Athènes, à Constantinople, à Jérusalem, à l'Athos et au cœur de vos fiefs primitifs? Gardez-vous d'aggraver les malheurs de votre patrie en les mettant au-dessus des malheurs de votre Église!

Ainsi, des griefs rapportés par l'auteur, le troisième seul est admissible sans restriction, à supposer qu'il existe aussi universellement qu'il le fait entendre.

III

La seconde partie des *Lettres* traite des « arguments victorieux » et des « concessions nécessaires ».

M. L. V. commence par déplorer que l'Église grecque n'ait pas la « vigueur d'affirmation de l'Église latine, pour soutenir qu'elle est la seule vraie. » La lettre d'Anthime contient, à la vérité, quelques assertions assez vagues sur ce point; mais elle est loin de revendiquer pour l'orthodoxie l'exclusive possession de la vérité. Ce silence est significatif: il trahit l'indifférence ou une conviction peu profonde; d'autant plus que cet aveu tacite d'infériorité est corroboré par l'absence et le refus de tout prosélytisme.

Les Grecs, pourtant, aiment leur Église; peut-être même la comparaison qu'ils établissent entre la religion à huis clos des pays officiellement catholiques et leur religion nationale, publiquement affirmée et largement représentée dans les fêtes civiles, est-elle de nature à les affermir dans leur bonne foi.

Aussi bien n'est-il point question de les arracher à leur Église. Il s'agit simplement, pour eux, « de reconnaître

que sur les questions de dogme ou de morale qui pourraient diviser la chrétienté, la vérité est du côté où se trouve le Pape de Rome. » L'autorité papale est en effet le seul *argument victorieux*, la seule chose qu'on ne puisse pas « sacrifier ».

Encore, déclare l'auteur, faut-il réduire ce point unique..... à son essence, abandonnant sans hésiter toutes les interprétations trop étendues d'un dogme qui n'a pas besoin d'être amplifié pour avoir toute sa valeur. Il serait important de savoir ce qui est désigné par les *interprétations trop étendues*: les prérogatives du Pontife romain sont assez nettement délimitées pour ne point se prêter à l'élasticité des commentaires.

Il conviendrait même, pense-t-on, de remplacer le mot ἐξουσία par le mot κῦρος (encore que tous deux signifient : *autorité*, le second ne contient point l'idée de *domination* du premier), et cela parce qu'il ne faut à aucun prix « soumettre les Grecs aux Latins ». La seule vérité qui puisse « se faire accepter » est celle-ci : « Le Pape, une fois élu, soit dans l'une, soit dans l'autre Église, a la suprématie sur toutes deux. »

Évidemment, l'union ne se traduira jamais par l'asservissement de la race grecque à la race latine; et si le mot de *soumission* est un épouvantail, recourons au *distinguo* aimé des scolastiques et..... des grecs et disons : acceptation d'un chef unique. Pour ce qui est du changement de la terminologie existante et consacrée par l'usage, il serait excessif ou même périlleux de l'imposer. En tout cas, si éclectique que l'on soit dans le choix des mots, on n'en doit pas moins professer la doctrine traditionnelle : l'Église a un chef invisible qui est Jésus-Christ, elle a en outre un chef visible qui est le Pape.

Il importe également de conserver intégrale la notion d'infaillibilité : et n'est-ce pas pousser la subtilité un peu

loin que de dire : la soumission s'adresse « non à lui (au Pape), mais à la vérité? » Croire une définition irréformable parce que le Pape la prononce *ex cathedra* ne diffère en rien de croire que le Pape, parlant *ex cathedra*, est infaillible; l'un et l'autre reconnaissent *au Pape* le privilège d'inerrance.

Les questions de juridiction et de rites « peuvent être résolues et l'ont déjà été, en principe, dans le sens de l'autonomie la plus large de l'Église orthodoxe; rien ne s'oppose à ce que le régime de cette Église reste, malgré l'union, différent de celui de l'Occident ». Rien de plus juste; et les Grecs méconnaissent le respect des Pontifes romains pour les rites orientaux, lorsqu'ils voient dans l'union la perte de leurs anciennes et vénérables coutumes liturgiques.

Les Papes qu'ont préoccupés les Églises orientales se sont plu à vanter l'admirable variété de leurs rites, à montrer comment ils contribuaient « à la splendeur et à la majesté de l'Église » et à réclamer le maintien scrupuleux des anciens usages.

Mentionnons entre tous Benoît XIV (1), Pie IX et Léon XIII; on sait de quelle sollicitude paternelle ce dernier entoure les chrétiens orientaux, et son Encyclique *Orientalium dignitas* du 30 novembre 1894 est entièrement consacrée à la réglementation de leurs droits respectifs. Défense est faite de latiniser un Oriental, lequel peut toujours revenir à son rite primitif. Dans les maisons d'enseignement, il prescrit « le plus grand respect et l'observation exacte des rites dont les élèves devront posséder la connaissance et la pratique. »

Les Grecs bénéficieront des mêmes principes. Et en matière de hiérarchie, Léon XIII leur déclare avec une

(1) La Bulle *Allatæ sunt*, de Benoît XIV, énumère une longue liste des Papes qui ont statué sur ce point.

égale largeur d'esprit : « Il n'est rien qui soit de nature à vous faire craindre..... une diminution quelconque de vos droits, des privilèges de vos patriarcats. »

L'Orient a moins le sens et le besoin de la précision et de l'exactitude que l'Occident; son état mental n'est point le même. En pays latins, on laisse la théologie aux théologiens, il n'en va pas de même en pays grec. Les empereurs byzantins se mêlaient autrefois très activement aux discussions dogmatiques : les mœurs n'ont point changé ni les tendances ataviques, et le peuple hellène est demeuré un peuple raisonneur. D'autre part, l'Occidental s'accommode aux milieux et modifie ses habitudes les plus chères quand les circonstances l'exigent; l'Oriental, au contraire, est opposé aux changements, si minimes soient-ils; les contingences l'amènent rarement à sacrifier à son siècle; il a peu ou point notre sens *pratique* et vit de traditions. C'est pourquoi la simple traduction des Évangiles en grec moderne provoquait hier une émeute à Athènes. On conçoit que des tempéraments si différents réclament *ici* une intervention moins fréquente de l'autorité et une direction sommaire, *là* « une direction suivie et minutieuse ».

De cet état de choses, il résulte que les patriarches grecs sont destinés à ne jamais intervenir efficacement « dans le domaine temporel »; il serait cependant à désirer, malgré certaine comparaison désobligeante de l'auteur, que le patriarche de Constantinople ait un peu de l'autorité morale dévolue aux Papes et à Léon XIII en particulier; elle lui permettrait, non pas d'opérer le ralliement aux Turcs, mais de grouper plus solidement autour de lui les Églises autocéphales.

Et en aucun cas, il ne convient d'accuser les Papes d'usurpations et « d'empiétements dans le domaine politique ». Depuis l'abandon de Rome aux Papes, ceux-ci se reconnurent longtemps sujets de l'empereur grec; mais,

comme en maintes occasions, ils appelèrent vainement les empereurs au secours de l'Italie, « sans le vouloir, et par la seule force des circonstances », ils leur furent substitués. Les peuples de la péninsule, laissés à eux-mêmes en face des barbares ou troublés dans leur foi par les violences iconoclastes, se choisirent spontanément des chefs dans la personne des Papes; ceux-ci, contraints de se défendre et presque totalement abandonnés des empereurs grecs, en vinrent à réclamer l'aide des princes du Nord. Ainsi s'explique l'intervention de Pépin le Bref et de Charlemagne en Italie.

Les Papes, d'ailleurs, songent si peu à l'usurpation que la veille de l'arrivée de Pépin le Bref, Étienne II supplie Léon l'Isaurien d'écouter enfin ses appels réitérés et de délivrer la péninsule de l'invasion lombarde. Grégoire II écrivait à Constantinople, quelques années auparavant : « L'Occident entier a les yeux tournés sur notre humilité..... il nous regarde comme l'arbitre et le modérateur de la tranquillité publique. »

Les empereurs grecs étaient dès lors à peu près oubliés en Italie, et les Papes s'étaient vu attribuer une souveraineté *de fait* qu'ils continuaient de reconnaître *en droit* à Byzance. On comprend aisément, par ce qui précède, qu'après la défaite des Lombards la France n'ait pas tenu compte des revendications impériales. De là au rétablissement de l'*empire d'Occident* et au couronnement de Charlemagne il n'y avait qu'un pas.

Pareille suite d'événements n'autorise guère l'auteur des *Lettres* à avancer que ce couronnement fut une « usurpation de titre par le chef germain et de fonction par le Pontife de Rome ».

Tels sont les « cruels sujets de plainte » donnés aux Grecs par les Papes « au point de vue temporel ».

Puisque l'autorité pontificale est le seul *argument victorieux* — moyennant de légers correctifs, — il s'ensuit que

toutes les autres divergences seront résolues par les *concessions nécessaires*.

Et d'abord, il est aisé de reconnaître que Latins et Grecs sont d'accord quant à la croyance, sinon quant aux formules et aux usages, en ce qui concerne le baptême, le Purgatoire, les indulgences, la récompense immédiate des justes, le pain azyme, l'épiclèse et la communion sous une seule espèce; ce n'est pas le lieu d'en établir la preuve.

Les dogmes définis depuis la séparation, Immaculée Conception et Infaillibilité du Pape, seront facilement acceptés des Grecs, pense M. L. V., si on leur propose la remarque suivante: Groupe isolé et demeuré à l'écart depuis des siècles, vous avez conservé intacte votre foi de jadis; vous voici mis en présence de l'Église romaine. Elle a innové, croyez-vous, en définissant de nouveaux dogmes; sa foi n'est plus la vôtre. Or, considérez que ces affirmations soi-disant nouvelles ont été nécessitées par les négations contraires; devant les agressions de l'ennemi, on a dû préciser des définitions que vous avez conservées dans leur teneur première plus vague, parce que votre foi n'a pas été menacée. « Ne nous blâmez donc pas d'avoir été obligés de forger des armes nouvelles quand de nouveaux ennemis, inconnus chez vous, ont surgi dans nos rangs. »

Reste l'insertion du *Filioque* dans le Symbole. Les Grecs qui voudront examiner sérieusement et sans parti pris la littérature du sujet seront bientôt convaincus de la satisfaisante conformité de doctrine des deux Églises sur ce dernier point non moins que sur les précédents. S'ils discutent la légitimité de l'addition, ils apprendront que c'est peu d'ajouter *un* article au *credo*, alors que le symbole aujourd'hui en usage de part et d'autre n'émane d'aucun Concile œcuménique, a été composé en Orient et ajoute

jusqu'à *onze* articles à celui de Nicée (1). S'ils étudient la tradition orientale, ils y trouveront des preuves abondantes de la procession du Saint-Esprit *ex Patre « et » Filio*, ou bien, ce qui n'est pas différent, *ex Patre « per » Filium*.

Ce dernier obstacle n'offre pas plus de difficultés que les premiers; la seule *concession* acceptable est de ne pas obliger les Grecs à insérer le *Filioque* dans leur symbole, et telle a été la pratique chaque fois qu'il s'est agi d'union.

L'auteur croit pouvoir aller plus loin et réclamer comme une concession *nécessaire* la suppression du *Filioque* dans le symbole latin. Sous prétexte que de Léon III à Benoît VIII, les Papes discutèrent l'opportunité de cette insertion, tout en professant le dogme qu'elle contenait, i serait possible, selon lui, de discuter maintenant l'opportunité de son maintien dans le *Credo* latin.

La discussion relative au *Filioque* n'eut d'abord qu'un intérêt local, et l'on s'explique que Léon III ait résisté à l'introduction de ce mot dans le symbole, qu'il ait même demandé sa suppression, après que plusieurs Églises occidentales l'y eurent ajouté : *illicita cantandi consuetudo sine cujusque fidei læsione tollatur*. Prévoyant les récriminations ombrageuses des Grecs, il se refusait à une addition dont l'opportunité n'était pas générale et l'histoire a justifié ses craintes.

Vint une époque où les assauts répétés dont le *Filioque* était l'objet légitimèrent pleinement son insertion définitive au symbole.

D'après M. L. V., la raison de l'opposition première des Papes « vaut encore à l'heure qu'il est ». Ce terme n'est donc pas autre chose pour lui « que la réponse à une difficulté spéciale à une contrée, réponse claire par conséquent

(1) DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 78.

pour cette contrée, mais pour elle seule, et *dépourvue de sens pour le reste du monde* »; d'où il conclut que les « Papes de l'avenir ont le droit de (le) faire disparaître » s'il constitue « un empêchement sérieux » à l'union.

A quoi il faut répondre : 1° que le *Filioque* n'est pas un empêchement plus sérieux que l'Immaculée Conception ou l'Infaillibilité, lesquels ne sont pas dirimants; 2° que, par suite, les Papes n'ont pas à se préoccuper d'alléger le symbole, à supposer qu'ils en aient le pouvoir.

De plus, les débats postérieurs à la « controverse espagnole » ont donné au *Filioque* une importance considérable. Photius et Cérulaire dans leurs écrits, Marc d'Éphèse au Concile de Florence, dans ses démêlés interminables avec le cardinal Julien et Jean le Dominicain, ne mettent point seulement en doute l'opportunité de l'addition, mais le dogme lui-même. La *confession de foi orthodoxe* de 1671 nie expressément la doctrine catholique et déclare que le Saint-Esprit procède « du Père seul ». L'Encyclique d'Anthime (1895) appelle cette addition *antiévangélique et illicite*. Si l'on ajoute que la formule a été sanctionnée par trois Conciles œcuméniques : le IVe de Latran, le IIe de Lyon et celui de Florence, il ne sera plus douteux que la querelle ait cessé d'être *locale*, et que les Papes aient des raisons spéciales de maintenir l'addition de Benoît VIII.

Le remède proposé risquerait d'ailleurs de déplacer le mal sans le guérir; la radiation du *Filioque*, applaudie des Grecs, jetterait le désarroi parmi les Latins. N'étant pas *théologiens*, ils ne sauraient distinguer entre supprimer un article et supprimer un dogme; ils en concluraient que les Grecs avaient raison et que le *Credo* n'est pas si intangible qu'on le leur enseigne; dès lors, ils auraient peine à comprendre les anathèmes lancés par l'Église contre les négateurs de tel ou tel article du symbole.

Est modus in rebus..... Cette concession prétendue *nécessaire* semblerait au grand nombre un reniement formel, et l'Église latine ne se prêtera jamais à un pareil trafic de formules : l'union n'est pas une opération commerciale où le Grec accepterait la primauté pontificale, pourvu que le Latin lui cédât le *Filioque*. Que le Pasteur unique hâte le retour des brebis égarées par ses avances et ses promesses de pardon généreux, qu'il aille à leur rencontre aussi loin que le lui permet le respect qu'il se doit, c'est de la condescendance qui l'honore. Qu'il les attire à lui au mépris de sa dignité et par l'abandon, même purement nominal, de quelque croyance traditionnelle, c'est de la faiblesse qui l'avilit.

M. L. V. se demande en concluant s'il y a des « objections sérieuses, c'est-à-dire des impossibilités théologiques » à ce qu'il propose. Les pages qui précèdent ont essayé de le dire.

Une dernière remarque est suggérée par la qualité « d'ancien ennemi repentant » qu'il exige du Latin en face du Grec « abreuvé d'indignité depuis tant de siècles par nous et nos ancêtres ». Il cite à l'appui le mal..... *politique* infligé aux Grecs par les Latins : la quatrième croisade, l'alliance conclue entre des rois « dits très chrétiens » et l'infidèle, « la plus immorale des alliances », les « usurpations » de Pépin le Bref, de Charlemagne et des Papes.....

S'il est en Grèce « des souvenirs qui ne s'effaceront jamais », il en est aussi en Occident.

Nous autres Latins, nous tenons nos promesses et, dans nos luttes, nous procédons par à-coups, sans hostilité sourde constamment aux aguets; nous ne savons guère haïr ni garder rancune, c'est une de nos faiblesses. Les Orientaux ont un esprit souple et fuyant qui leur permet de se dérober indéfiniment aux plus solennelles promesses et de ne jamais s'avouer vaincus par la force des raisonnements; leurs rela-

tions sociales sont souvent faites de duplicité et de dissimulation; ils pratiquent ce que l'on a appelé *la politique des coups d'épingle* et relèvent soigneusement les moindres motifs de défiance à notre endroit; toutes les preuves leur sont bonnes quand il s'agit, coûte que coûte, de nous trouver en défaut; ils se jalousent les uns les autres pour jouer le premier rôle et ils jalousent d'un commun accord le Pape de Rome, coupable de n'avoir pas légué sa suprématie à Byzance, la nouvelle Rome.

Les exemples ne manquent pas, puisque chacune de ces affirmations est basée sur l'histoire. Signalons brièvement les vexations de toute sorte et les tromperies grossières dont furent victimes, de la part des empereurs byzantins, les papes Martin Ier et Vigile; les « mauvais tours » joués aux légats romains; la soustraction des Bulgares à la juridiction romaine par Basile II; les lettres équivoques envoyées aux Papes par les prélats grecs accusés d'hérésie, entre autres, celles de Sergius, patriarche de Constantinople, qui surprirent la bonne foi d'Honorius; le titre d'œcuménique que s'arrogent les patriarches constantinopolitains; les accusations systématiques du clergé grec contre les Latins, qui valurent à un patriarche de Jérusalem le surnom de *Fouetteur des Papes* (Παπομάστιξ); la seconde et la quatrième croisade elle-même, qui trahit, auprès des excès indéniables des croisés, l'insincérité des Grecs; l'épithète de *falsificateurs de textes*, décernée aux Latins aujourd'hui encore, dès qu'il est question de preuves scripturaires ou patristiques; les affinités de l'orthodoxie avec le protestantisme, plus « immorales », certes, qu'une alliance franco-turque.....

Et que nous revient-il de ces revendications plus ou moins passionnées? Une plus grande inimitié réciproque. Morale : Mieux vaudrait ne jamais rappeler les souvenirs amers, puisque chacun a les siens; leur évocation est ce

qu'il y a de plus impropre à produire l'estime mutuelle, et ne peut que nuire à l'œuvre de réconciliation dogmatique déjà si laborieuse.

IV

Le lecteur est à même de juger maintenant si les critiques formulées au début de cet article étaient excessives. Cependant, s'il y a fort à reprendre dans la brochure de M. L. V., il serait déloyal de ne point signaler en les approuvant hautement quelques-uns de ses conseils pratiques.

Quiconque parle union des Églises ne peut négliger l'étude des obstacles de nature diverse qui s'y opposent. L'auteur a vécu parmi les orthodoxes, les a entendus exprimer leurs objections théologiques, politiques, historiques ou autres : il est donc permis de s'en rapporter à son expérience, quand il expose les conditions sociales élémentaires de tout rapprochement avec eux. Ainsi, bien que les Latins n'aient pas universellement envers les Grecs « l'attitude raide et hostile » qu'il leur attribue, il n'est pas douteux que très souvent ils leur soient indifférents.

Que faut-il, bien souvent, pour faire cesser une longue inimitié? Un simple salut, une parole aimable, un témoignage quelconque de sympathie. Un salut échangé dans la rue ne nous engagerait à rien et serait une marque d'estime pour les popes orthodoxes. Or, combien de prêtres latins saluent les prêtres orientaux? Voilà une avance peu coûteuse dont il nous serait tenu compte.

Et encore, pourquoi ne pas établir, entre eux et nous, de ces relations d'amitié ou même de pure politesse, où nous serions amenés peut-être aux discussions sincères? Mgr Damianos, patriarche de Jérusalem, accueillait comme un frère un simple étudiant assomptioniste, et il est tels supérieurs de communautés latines que l'évêque orthodoxe de l'endroit appelle ses amis.

Ainsi, et cette fois j'ai plaisir à citer, « une expression douce, au lieu du salut raide ou de l'indifférence hostile qui affecte de ne pas voir, quelques mots échangés à l'occasion, un léger service simplement rendu ou demandé ne mettraient pas en péril votre catholicisme, et vous verriez soudain autre chose, dans le regard de ce Byzantin, que ce que vous avez cru y voir jusqu'ici. »

De même, et ceci est sacré : « Au lieu de chercher celui qui donne prise à la critique pour le piétiner et le brandir ensuite triomphalement aux yeux du monde comme échantillon de *l'abaissement de l'Église grecque*, cherchez celui qui fait du bien, qui travaille humblement ou brillamment, selon ses forces, et vous n'aurez pas trop de peine à le découvrir. »

Oh! les moqueries seraient faciles, hélas! et plusieurs d'entre nous raillent parfois méchamment. Cet homme qui passe est d'une culture intellectuelle à peu près nulle ; sa science ecclésiastique se compose des prières liturgiques et des psaumes appris par cœur, mais c'est un prêtre : respectons-le! Cet homme laboure son champ et vit du travail de ses mains, mais c'est le *pappas* du village : souhaitons son relèvement et ayons en grande pitié l'abaissement douloureux où végète le clergé orthodoxe. Faisons mieux encore. Gardons-nous de triompher facilement, nous, prêtres latins, lorsque nous entendons de jeunes orthodoxes sceptiques ou railleurs ou flatteurs, accuser leurs prêtres de rapacité et d'ignorance ; et défendons ces pasteurs contre leurs propres brebis révoltées.

Ils seront bien rares, les cas où l'hostilité sera voulue et maintenue en dépit de nos efforts, car, Dieu merci, les Grecs antiunionistes dont il a été parlé plus haut ne sont pas tous les Grecs. Sans doute, lorsque M. L. V. s'écrie : « Vous surtout, missionnaire de Palestine, quand vous rencontrez le prêtre ou le moine orthodoxe, traitez-le

donc en frère pour tout ce qui est permis, » on se défend mal d'un sourire ironique en songeant aux récentes *bagarres* du Saint-Sépulcre. Mais les moines du Saint-Sépulcre ne sont pas non plus tous les moines grecs ; et la communauté latine de Notre-Dame de France à Jérusalem se souviendra longtemps qu'elle a été reçue au son des cloches par l'higoumène du couvent grec de Saint-Jean-Baptiste près du Jourdain ; et partout ailleurs, à Saint-Sabas, à Khoziba, à la Quarantaine, à Saint-Gérasime — ainsi que tous les voyageurs, du reste, — elle n'a qu'à se louer de la cordiale hospitalité des cénobites grecs.

A cette affabilité de manières dans les rapports quotidiens, à cette bienveillance constante, l'auteur aurait pu ajouter le respect des coutumes et des cérémonies orthodoxes ; les Latins seraient mal venus de critiquer des usages liturgiques qui se rapprochent le plus de ceux de la primitive Église ; les rites orientaux n'ont pas subi les améliorations ni les accommodements du praticisme occidental : qui s'en plaindrait parmi ceux qui aiment la grande beauté majestueuse du culte originel ?

Ce n'est pas assez. Si l'on se propose de travailler directement à l'union, on ne peut « intervenir utilement dans la discussion » que si l'on possède « l'instrument indispensable, c'est-à-dire la langue (grecque) ancienne et moderne. » Donc, ne pas imiter ces Français qui ont passé vingt ans en Grèce sans apprendre le grec, et qui, selon le langage pittoresque de l'auteur, « ne sont pas les moins agiles à monter à l'arbre de la controverse. » Alors même que l'on serait en présence d'orthodoxes parlant le français, comment, sans la langue, lire les catéchismes, la théologie, l'histoire, les attaques, les réponses et autres documents publiés en grec ?

Une fois en possession de l'idiome national, il sera facile de se rendre compte des dispositions, des aspirations,

de la mentalité de la classe dirigeante. Et pour ce faire, on ne dédaignera pas de connaître « quelques-uns des membres du clergé oriental, si mal connu et si étourdiment (1) jugé en Occident. » On verra alors qu'avant tout, la *Grande Église* a besoin d'être prise en pitié pour sa situation précaire; on n'aura point la cruauté de souligner dans sa servitude actuelle la punition méritée de sa révolte contre Rome : on ne s'applaudira point de la voir courber le front sous le turban du sultan pour s'être insurgée contre la tiare romaine.

La compassion ne coûte rien aux heureux; nous qui possédons la vérité, ce bonheur, soyons compatissants pour les égarés; si d'aventure nous les ramenons au bercail, ce ne sera point par des paroles blessantes et des objurgations hautaines.

Enfin, si nous essayons de ramener isolément les âmes qui nous semblent visitées par la grâce, évitons de bâtir sur le sable. Dans ce but, gardons-nous « d'entraîner, à coups de bonbons et de médailles dorées », des enfants incapables de raisonner et qui feront retour au schisme une fois rendus à leurs familles. « N'abusons point, comme moyen de persuasion, de misères et de lacunes qui ne tiennent qu'aux circonstances ou au malheur des temps. » Et souvenons-nous que si nous attirons une âme « par des mobiles qui ne sont pas de l'essence du catholicisme, telle dévotion qui plaît, tel directeur intelligent et sympathique », nous faisons « œuvre caduque ». En voici la raison : « que la dévotion préférée perde son attrait, que le directeur disparaisse ou s'éloigne, et la piété qui ne tenait qu'à ces accessoires s'évanouira avec eux : le converti se repentira d'avoir changé d'Église. »

(1) « Etourdiment » est peut-être un gros mot; de nos jours, l'Occident est passablement renseigné sur l'Orient.

Voilà de sages et utiles leçons qui réparent un peu — trop peu — l'étonnement pénible provoqué presque à chaque page des *Lettres;* il était bon de clore la discussion de tout à l'heure sur cette causerie reposante et de prouver par là que les précédentes critiques provenaient uniquement d'un amour raisonné et non d'une haine aveugle des Grecs.

Jetons sur l'avenir un regard calme et confiant et munissons-nous de longanimité, le Grec opposera à notre impétuosité ses retardements, à notre franc langage ses arguties énervantes; il est d'une race de *théologiens*, nous en sommes largement avertis, et les adversaires de cette sorte ne se rendent qu'à bon escient.

Au lieu d'un enthousiasme inconsidéré que les désillusions auraient vite abattu, une bonne volonté ferme et éclairée, avec aux lèvres, l'appel miséricordieux de Léon XIII: *Os nostrum patet ad vos, quotquot estis græco aliove ritu, Ecclesiæ catholicæ discordes!*

Vivons habituellement dans les dispositions bienveillantes, afin de ne pas être surpris au moment d'agir. Et si notre franchise est tentée de se rebeller devant la tortuosité native des prosélytes, apaisons-la par ce distique des Proverbes :

La lenteur à la colère fléchit un prince,
Et une langue douce peut briser des os.

Oubliant les vieux prétextes de discorde, cherchant ce qui rapproche au lieu de ce qui divise, ne les regardant ni de trop haut, ni de trop bas, « avançons..... vers nos frères d'Orient et attendons-les patiemment. »

AUGUSTE MANIGLIER.

Philippopoli.

MÉLANGES

SAINT BASILE
ET L'ORIGINE DE COMPLIES

L'étude des heures canoniales suscite encore plus d'un problème. Dans ce nombre, et au premier rang peut-être, il faut placer l'origine de Complies. Longtemps les auteurs en ont été réduits, sur ce point, à des hypothèses d'un appui souvent bien fragile; aujourd'hui même, les recherches multipliées auxquelles la critique s'est livrée ont-elles fourni une solution définitive?

Chacun sait que l'introduction de cette prière monastique en Occident est due à saint Benoît. Mais des monastères d'Orient ne la connaissaient-ils pas depuis longtemps? Leurs règles n'ont-elles pas été la source où le législateur des moines d'Occident puisa cette coutume? Des auteurs tels que Dom Baeumer et Dom Cabrol ne l'ont pas pensé. « Admettre des Complies proprement dites avant saint Benoît, écrit Dom Baeumer, c'est aller contre l'histoire (1). » Dom Cabrol affirme à son tour que la règle de saint Benoît paraît être le plus ancien témoignage historique relatif à la prière de Complies (2).

Depuis, le R. P. Pargoire, des Augustins de l'Assomption, a démontré, dans une étude sur les origines de Prime et de Complies (3), que ces assertions sont contraires à l'histoire, c'est à saint Basile que nous devons la première mention de Complies; sa thèse, savamment prouvée, s'impose à tout critique impartial; le passage emprunté aux œuvres de l'évêque de Césarée est d'une authenticité trop sûre, d'une évidence trop claire pour laisser place au moindre doute.

(1) Dom S. Baeumer, *Geschichte des Breviers*, 1895, p. 178.
(2) Dom Cabrol, *Etude sur la Peregrinatio Sylviæ*, 1895, p. 50.
(3) *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, t. III, Prime, p. 281; Complies p. 456.

Dans la 37e question de ses *Regulæ fusius tractatæ*, le grand législateur monastique s'est demandé quels sont les moments propres à la prière. Il a nommé Laudes, Tierce, Sexte, None et Vêpres. Avant d'en arriver au Nocturne, au μεσονύκτιον, mais après en avoir fini avec les Vêpres qu'il appelle ici εὐχαριστία, comme ailleurs ἐπιλύχνιος εὐχαριστία, il parle en termes explicites d'un office intermédiaire: Καὶ πάλιν, τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, ἡ αἴτησις τοῦ ἀπρόσκοπον ἡμῖν καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ὑπάρξαι τὴν ἀνάπαυσιν· λεγομένου καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἀναγκαίως τοῦ ἐνενηκοστοῦ ψαλμοῦ (1). [Et de nouveau il faut prier au commencement de la nuit, et demander de goûter un repos paisible et libre de tout songe; à cette heure on doit réciter le psaume 90.]

Et comment, à la seule indication du psaume 90 que nous y récitons encore, ne pas reconnaître Complies dans ces lignes? Il ne s'agit plus ici de l'Heure indiquée par Basile dans le paragraphe précédent; le καὶ πάλιν initial introduit une Heure nouvelle. Celle-ci doit se dire τῆς νυκτὸς ἀρχομένης [au commencement de la nuit], celle-là συμπληρωθείσης τῆς ἡμέρας [à la fin du jour], et les deux expressions ne sont pas synonymes. D'ailleurs les deux Heures ont un but différent: l'une remercie Dieu pour les grâces et les bonnes actions de la journée tout en lui demandant pardon des fautes commises; l'autre sollicite du ciel une nuit sans trouble et sans tache. On ne peut absolument point les confondre (2).

Aussi, dire que chez saint Basile il ne semble pas que Complies soient encore séparées de l'office du Lucernaire (3), ou que la prière indiquée par lui peut être considérée seulement comme le germe de l'heure canonique de Complies (4), c'est assurément faire trop peu de cas d'un témoignage dont la précision ne laisse rien à désirer. Plus heureuse à coup sûr et plus conforme à la vérité est cette affirmation de Dom Besse: « C'est à saint Basile que saint Benoît a emprunté la distribution de l'office divin pour la faire passer dans sa règle (5) ». Qui ne connaît du reste les éloges que le législateur des moines d'Occident prodigue aux règles de celui qu'il appelait avec amour notre Père saint Basile? Il estime qu'elles doivent, à l'égal de sa propre règle, soutenir et guider ses moines dans la vie religieuse.

Il est donc certain que la prière de Complies est mentionnée dans les *Grandes Règles* de saint Basile; cette thèse est, d'ailleurs, assez généralement acceptée pour que nous ne nous y arrêtions pas davantage.

Mais cette coutume introduite dans les monastères du Pont leur était-elle particulière, et le passage cité plus haut indique-t-il une innovation dans les prières liturgiques des monastères d'Orient?

A vrai dire, faute de texte positif, la solution de ce problème est

(1) *Reg. fus. tract.*, *interrog.* 37, Migne, *P. G.*, t. XXXI, col. 1016 B.
(2) Pargoire, *op. cit.*, p. 465.
(3) Cabrol, *op. cit.*, p. 50.
(4) Baeumer, *op. cit.*
(5) Besse, *Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine*, p. 335.

malaisée. Néanmoins l'époque des grandes réformes liturgiques inaugurées à Césarée par saint Basile vers 375 pourrait bien être, de l'avis du P. Pargoire, celle de l'introduction de Complies dans le cycle de l'office monastique (1).

Que l'inauguration de Complies puisse être comptée parmi les réformes liturgiques dues à saint Basile, nous le pensons aussi, mais il semble difficile d'admettre qu'elle se soit faite à Césarée et vers 375. C'est bien, en effet, « dans un endroit silencieux, entièrement à l'écart des bruits du dehors (2) » que le législateur de la vie monastique écrivit ses *Grandes Règles*, peut-être en collaboration avec saint Grégoire de Nazianze. Ce n'est donc pas à Césarée, ni vers 375, mais dans sa retraite du Pont, et entre 358 et 362 (3), qu'il demandait à ses moines de réaliser ces paroles de nos Saints Livres: *Septies in die laudem dixi* alors, pour ce qui regarde Complies, qu'avait lieu l'innovation. Nous disons *tibi;* c'est innovation, c'est le point que nous voulons étudier et qui nous semble pouvoir être établi.

A voir saint Basile parcourir les solitudes d'Orient dans le but d'en étudier les règles et les pratiques, avant d'embrasser la vie ascétique, on se croit peut-être fondé à dire qu'il n'inaugura pas Complies. En effet, il visita les différentes colonies monastiques d'Alexandrie, de l'Egypte, de la Palestine, de la Syrie et de la Mésopotamie (357-358) et quand, à son tour, la solitude du Pont se peupla de monastères, il dut assurément introduire dans son code religieux les coutumes qu'il avait recueillies au cours de ses voyages. Les assemblées liturgiques tenaient le rang principal; son premier soin ne fut-il pas de les établir telles qu'il les avait vues? Et n'eut-il pas à cœur de les mettre ensuite par écrit sans y rien changer, comme fit saint Benoît cent cinquante ans plus tard? Ces déductions, pour être claires, n'en sont pas mieux fondées.

Nous croyons au contraire que le fait qu'elles supposent : l'existence de Complies antérieure à saint Basile, est inacceptable.

Il n'est fait aucune mention de cet office, ni dans la *Peregrinatio Sylviæ* (388), ni dans les deux passages des lettres de saint Jérôme où il est parlé des assemblées liturgiques de Bethléem (4). Il n'avait donc pas encore pénétré dans les monastères de Palestine à cette époque.

(1) PARGOIRE, *op. cit.*, p. 466.
(2) S. BASILE, *Reg. fus. tract. Proœm.*
(3) ED. BOUVY, *Revue augustinienne*, t. Ier, juillet 1902, p. 277.
(4) SAINT JÉRÔME, *Ep. 108 ad Eustochium; Ep. 130 Ad Demetriadem.*

Du reste, si ces témoignages paraissent dénués de valeur, celui de Cassien vient s'y ajouter. Cassien a parcouru les déserts d'Egypte, de Palestine, de Mésopotamie; il a consigné avec netteté et précision les traditions des monastères qu'il a visités; sur les douze livres de ses *Institata,* il en consacre deux, en entier, aux pratiques liturgiques des moines, nulle part pourtant l'office de Complies n'est désigné (1).

C'est assez dire que saint Basile n'a pu être témoin d'une coutume encore inconnue quarante ans plus tard dans les solitudes qu'il avait visitées.

Comment expliquer, dès lors, la mention de cette prière que Dom Besse semble découvrir dans la règle de saint Pakhôme? « La liturgie de Pakhôme, dit-il, comprenait les offices de la nuit, du matin et du soir (Vêpres), sans parler de celui que les Frères célébraient avant d'aller se coucher » (2). A son avis, l'office du soir (Vêpres) est donc, dans la règle du fondateur de Tabenne, séparé de celui que les Frères célébraient avant d'aller se coucher, et ce dernier ne saurait être que Complies. Lisons maintenant le texte lui-même auquel on renvoie le lecteur : « *Post sex orationes quando ad dormiendum omnes separantur, nulli licebit, excepta causa necessitatis, egredi cubiculum suum* (3). » Que désignent ces mots « *sex orationes* »? Très probablement l'office dont, à deux reprises, il est fait mention plus haut : *qui una oratione de* « *sex orationibus vespertinis* » *tardius venerit*..... (4) et « ..... *aget pœnitentiam vespere in sex orationibus* (5) » c'est-à-dire l'office de Vêpres. L'identification est d'autant plus fondée que les mots « *vespere in sex orationibus* » qui, de l'aveu de Dom Besse, désignent l'office de Vêpres, précèdent immédiatement la phrase citée : *Post sex orationes*..... Je ne puis croire d'ailleurs qu'il ait jamais songé, en écrivant les lignes citées plus haut, à rattacher l'origine de Complies à la Congrégation de Tabenne, puisque je lis à la page suivante : « Aucun législateur monastique d'Orient n'a mieux précisé que saint Basile la distribution de l'office divin..... C'est lui qui a donné aux Heures canoniales la distribution que la plupart des moines orientaux ont adoptée (6). »

Un dernier argument achèvera notre preuve et ce travail. Mieux peut-être que le silence de saint Jérôme, de Sylvie et de Cassien, le texte qui nous le fournit mettra en lumière le rôle de saint Basile dans l'inau-

(1) Pargoire, *op. cit.*, p. 461.
(2) Besse, *op. cit.*, p. 332.
(3) *Pakhom. reg.*, 126. *P. L.*, XXIII, 77.
(4) *Id.*, 121. *Ibid.*, 76.
(5) *Id.*, 125. *Ibid.*, 77.
(6) Besse, *op. cit.*, p. 334.

guration de Complies. Nous le lisons dans un discours ascétique qui porte son nom.

La vie tout entière, dit l'auteur en parlant des offices, doit être un temps de prière, cependant il faut observer les heures spécialement marquées par les saints pour cet office; et il nomme la prière de la nuit, celle du matin, Tierce, None et Vêpres. « Mais, ajoute-t-il, comme David a dit : *Septies in die laudem dixi tibi*, et que les heures indiquées ne réalisent pas cette septiforme prière, il faut diviser la prière de Sexte; une partie sera récitée avant le repas; l'autre, après le repas. » (1)

Cet étrange procédé est un aveu; l'auteur du *Sermo asceticus* ne pouvait, ce semble, nous faire entendre plus expressément qu'il ne connaissait pas Complies; il ne pouvait pas non plus confirmer d'une façon plus heureuse l'opinion qui refuse au discours ascétique et aux *Grandes Règles,* si explicites à l'endroit de Complies, la paternité d'un même auteur. Or, rien n'est mieux établi, que l'authenticité Basilienne des *Grandes Règles;* peu d'œuvres de ce genre ont reçu, dans l'antiquité, des témoignages plus éclatants. C'est d'abord celui de saint Grégoire de Naziance. Il nous apprend que son ami a fait la législation des moines, soit par écrit, soit de vive voix (2). Ce sont ensuite des auteurs contemporains, auxquels se joignent des écrivains qui, pour être postérieurs, n'en sont pas moins dignes de foi : tels Rufin (3), Cassien (4) et Photius (5), dont les témoignages revêtent une précision qui ne permet pas le moindre doute. Saint Basile, disent ces auteurs, a rédigé par demandes et par réponses un recueil de préceptes admirables de sagesse. Photius nous donne même le chiffre exact de cinquante-cinq.

Munies d'aussi précieuses garanties, les *Grandes Règles* nous apparaissent à bon droit comme l'œuvre intégrale de saint Basile. De bonne heure elles devinrent le Code religieux des monastères de Cappadoce et d'Asie; l'influence qu'elles acquirent, la singulière vénération dont leur auteur était l'objet dans tout l'Orient les mirent à l'abri des additions et des mutilations que l'histoire a constatées dans d'autres œuvres ascétiques de cette époque.

(1) Ἀλλ' ἐπειδή φησιν ὁ Δαβίδ, ὅτι ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ᾔνεσά σε ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης, οἱ δὲ μνημονευθέντες τῆς προσευχῆς καιροὶ οὐ πληροῦσι τὴν ἑβδόμαδα τῶν προσευχῶν, τὴν μεσημβρινὴν προσευχὴν διατμητέον· καὶ τὴν μὲν πρὸ τοῦ προσενέγκασθαι τὴν τροφὴν, τὴν δὲ μετὰ τὸ προσενέγκασθαι. SAINT BASILE, édition Garnier, t. II, p. 322, a.

(2) Νομοθεσίαι μοναστῶν, ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι : SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *oratio XLIII*, 34.

(3) *Hist. eccl.*, l. II, 9.

(4) *Instit.*, préface.

(5) *Myriob.*, cod. 191.

Saint Basile n'a donc pas écrit le *Sermo asceticus* mentionné plus haut, l'opposition entre les pratiques liturgiques que cet ouvrage mentionne et celles que nous lisons dans les *Grandes Règles* Basiliennes confirme ce fait. Du reste, Dom Garnier s'était déjà refusé à voir dans ce discours l'œuvre du grand législateur (1). Le silence absolu de l'antiquité, celui de Photius dans sa *Bibliothèque*, l'emploi de certains mots inusités dans les écrits authentiques de l'évêque de Césarée, lui avaient paru des arguments péremptoires.

Toutefois, la critique établit que cette œuvre n'est pas d'une époque postérieure à saint Basile; par suite, elle garde son importance historique. On désigne même avec quelque vraisemblance Eustathe de Sébaste comme son auteur, en s'appuyant sur le témoignage de Sozomène. Au dire de cet historien, Eustathe, contemporain de saint Basile, aurait fondé des monastères dans l'Arménie, la Paphlagonie et le Pont; il aurait donné par écrit des conseils sur la discipline monastique, les pratiques et les vertus du moine, des règles relatives à la nourriture et au vêtement; on lui a affirmé qu'un discours ascétique publié sous le nom de Basile de Cappadoce était son œuvre (2). Or, entre le discours cité et le témoignage de l'historien grec, la concordance est parfaite, celui-là est le développement rigoureux des points indiqués dans celui-ci.

Donc, pour en revenir à Complies, ni Eustathe de Sébaste, ni les monastères dont il était le Père ne connaissaient cette prière liturgique au moment où saint Basile n'avait pas encore peuplé les bords de l'Iris. Cependant, rien ne nous permet de refuser à un législateur monastique tel que l'était Eustathe la connaissance des pratiques liturgiques des monastères d'Orient. Il n'a jamais ouï parler d'une prière distincte de celle du soir; aucun des ouvrages ascétiques qu'il a lus n'a pu lui en révéler l'existence; aussi, désireux d'imiter le Psalmiste dans la septuple offrande de sa louange, il divise Sexte en deux parties. Peut-être n'a-t-il jamais connu les règles que saint Basile rédigea peu après, non loin de là: il y aurait vu sans doute cette distribution nouvelle de l'office liturgique que saint Benoît y a puisée, et aurait adopté avec bonheur un cycle qui réalisait si parfaitement le *Septies in die laudem dixi tibi*.

C'est ce qui arriva bientôt après saint Basile; les monastères de Cappadoce et d'Asie adoptèrent ses pratiques liturgiques, et, dès les premières années du ve siècle, saint Hypace, higoumène du monastère de

(1) SAINT BASILE, *op. cit.*, pref. XIV.
(2) *Hist. eccl.*, III, 14.

Rufinianes, introduisit, au témoignage de Callinique son disciple, l'heure de Complies dans son couvent? (1)

En résumé, le temps et l'endroit où saint Basile écrivit ses *Grandes Règles* nous semblent marquer l'époque et le lieu de l'origine de Com plie.

ACHILLE VANDEPITTE.

L'HYMNOGRAPHIE DU XIe SIÈCLE

Parmi les œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor publiées par Léon Gautier en 1859, on lisait une prose en l'honneur de sainte Catherine; l'authenticité semblait garantie par le quadruple témoignage de Guillaume de Saint-Lô, de Jean de Thoulouse, de Simon Gourdan et du manuscrit 577 du fonds de Saint-Victor, aujourd'hui 14872 de la Bibliothèque nationale. C'étaient là des autorités sans doute, mais purement extrinsèques et, de plus, toutes fort récusables: M. Léopold Delisle et l'abbé Misset ont établi que tous ces documents ne constituaient d'aucune manière ce que l'on pourrait appeler la *Tradition Victorine*, et M. Léon Gautier a fini par en tomber d'accord.

Désormais, l'authenticité d'une prose d'Adam de Saint-Victor doit se prouver par la critique interne, c'est-à-dire par son contenu de pensées, de doctrine, de symbolisme, par son style et sa forme littéraire, enfin et surtout par sa rythmique. L'application de ces principes n'a pas été favorable à la pièce consacrée par les *graduels* victorins à la vierge d'Alexandrie. Le contenu est assez banal, comme pensées et sentiments. Le style est médiocre, sauf deux ou trois antithèses énergiques. Une seule strophe est vraiment belle:

Torta superat tortorem,
Superat imperatorem
Feminæ constantia;
Cruciatur imperator
Quia cedit cruciator
Nec valent supplicia.

La simplicité, la clarté et la fermeté de l'expression, disait M. Félix Clément, l'harmonie imitative produite par l'antithèse, par l'allitération et par le son énergique des lettres, viennent ajouter à la grandeur, à la force et au mouvement lyrique de la pensée.

(1) PARGOIRE, *op. cit.*, p. 464.

C'était déjà beaucoup dire, mais le bienveillant critique ne s'arrête pas à moitié chemin dans l'éloge, il poursuit :

Plus on lit cette magnifique strophe, où l'art est si bien caché qu'on ne l'aperçoit pas dès l'abord, plus on la trouve admirable. Seule, elle suffit pour prouver qu'Adam de Saint-Victor était un poète d'un grand génie.

Nous ne tomberons pas dans ces excès. Oui, la strophe est belle, mais non seulement elle ne donne pas la mesure du génie d'Adam, mais sa structure même proclame qu'elle n'est point son œuvre.

L'hymnographe de Saint-Victor, en adoptant l'ancien vers trochaïque trimètre catalectique,

Pange, lingua, gloriosi, lauream certaminis,

outre le redoublement du premier hémistiche, outre l'accentuation des syllabes impaires qui est le principe fondamental du rythme, a observé partout scrupuleusement la césure après la première dipodie.

Dans toutes ses proses authentiques, les hémistiches trochaïques se trouvent ainsi coupés par le milieu en deux tronçons de quatre syllabes. Prenons par exemple la strophe historique

Salve, mater | pietatis
Et totius | Trinitatis
Nobile triclinium,
Verbi tamen | incarnati
Speciale | Majestati
Præparans hospitium.

Cette cadence, où le rythme trochaïque apparaît plus sensible, nous est tellement familière dans le chant liturgique que, là où elle est absente, les voix hésitent et les oreilles réclament.

Ainsi, dans le *Stabat mater*, les hémistiches, très régulièrement accentués, mais privés de la césure médiale, nous paraissent défectueux.

Cujus animam gementem.....
Fac ut ardeat cor meum.....
Fac ut animæ donetur.....

De même dans le *Dies iræ*.

Quærens me, sedisti lassus.....
Donum fac remissionis.....
Statuens in parte dextra.

Adam de Saint-Victor fut le grand-maître de cette rythmique harmonieuse, et personne ne fut plus sévère que lui dans l'application rigoureuse de ses lois.

Or, la strophe tant admirée par M. Félix Clément contient deux infractions à la loi de la césure

Torta superat tortorem
Superat imperatorem.

et nous comptons quinze violations de la même loi dans l'ensemble de la prose.

De plus, une autre particularité peut aussi servir de critère. Tous les hémistiches catalectiques de la prose de sainte Catherine, c'est-à-dire les membres de sept syllabes, à finale iambique, se terminent uniformément par les deux voyelles brèves *ia : omnia, victoria, ingenia, patientia, privilegia, transitoria, patrimonia.* Nous avons ainsi vingt-cinq fois la même rime, et cette rime est précisément l'assonance favorite de l'école notkérienne, l'assonance de l'*Alleluia* primitif. Ceci mérite attention. Parmi les proses du missel Victorin que Léon Gautier avait d'abord attribuées au bienheureux Adam, et qu'un examen plus attentif des critères internes nous fait considérer comme apocryphes, il y en a plusieurs, où la rime en *a* se rencontre de la même manière à la fin de toutes les demi-strophes; telle est la prose du 1er septembre en l'honneur de saint Gilles :

Congaudentes exultemus,
Exultantes celebremus
Ægidii solemnia,
Qui triumphans de terrenis,
Coronandus in supernis,
Summa petit gaudia.

Telle est aussi la prose du 19 octobre en l'honneur des saints Savinien et Potentien :

Deo laudes extollamus,
Nos qui Sanctis ejus damus
Festiva præconia,
Inclyto Saviniano
Et Sancto Potentiano
Quos accepit Gallia.

Telle est enfin la prose du 31 octobre en l'honneur de saint Quentin, pièce d'une rythmique savante qui contient d'ailleurs de réelles beautés :

Per unius casum grani
De valle Gethsemani
Grana surgunt plurima;
Orbem terræ, cœli gyrum
Ornat rosis martyrum
Vita Christi victima.

Il y a de bonnes raisons pour croire que ces proses où l'assonance de l'*Alleluia* a laissé cette trace irrécusable de l'ancienne vocalise sont en réalité des compositions du XIe siècle plutôt que du XIIe. Elles ne sont pas d'Adam de Saint-Victor, elles ne portent pas le cachet de sa rythmique ni de son génie, mais elles sont les préludes de son œuvre, et on peut admettre avec vraisemblance qu'elles formaient le trésor liturgique de ces premiers compagnons de Guillaume de Champeaux et du vénérable Gilduin, lorsqu'ils se réunirent, vers l'an 1110, dans l'antique ermitage de Saint-Victor, pour vaquer ensemble à la sainte psalmodie. Quelques-unes de ces proses pouvaient être l'œuvre de Gilbert de Nogent ou de Geoffroy de Vendôme, ou de saint Hildebert du Mans, ou de Marbode de Rennes, ou même d'un des poètes de la génération antérieure, tel que Fulbert de Chartres, dont on possède un curieux petit poème de vingt-deux vers trochaïques tous terminés en *a* sur le chant du rossignol.

Nous pourrions tirer une autre conclusion de ce caractère archaïque de la prose en l'honneur de sainte Catherine. Si elle est antérieure à Adam de Saint-Victor, il faut admettre, contre l'opinion de Tillemont, que le culte de la Vierge d'Alexandrie en Occident remonte au delà des croisades. Nous étions déjà parvenus à ce résultat par une autre voie; il est certain d'ailleurs que le mouvement des pèlerinages qui mettait en relations fréquentes les fidèles de langue latine avec Jérusalem, avec l'Egypte et même avec le Sinaï, avait pu introduire d'assez bonne heure dans les calendriers et les martyrologes d'Occident, non seulement les fêtes, mais les traditions et les légendes orientales.

EDMOND BOUVY.

BIBLIOGRAPHIE

Quis ut Deus, par Louis Decorsant. — Un vol. in-12 de x-336 pages. Retaux, Paris, 1902.

Sous ce titre énigmatique se déroule un exposé scientifique de la doctrine catholique ; l'auteur a pour but « de dire la vie et les œuvres du Seigneur Dieu ». On comprend dès lors que l'esprit, émerveillé de cette synthèse, vraiment théologique parce qu'elle rapporte tout à Dieu, répète le cri de l'Archange : *Quis ut Deus ?*

M. Decorsant a su faire de son œuvre un poème magistral, écrit dans une langue vivante et colorée qui ne nuit en rien à la précision du dogme. Il marche avec assurance de mystère en mystère, appuyé « sur toutes les vérités reçues » qui ont trait à son sujet, et aussi, en « certains cas, sur les opinions qui (lui) ont paru le plus vraisemblables ».

Le livre débute par un chapitre intitulé *l'Eternité divine ;* il traite de Dieu, de la Trinité, de la cause première, de la création et de la Providence. Puis viennent *les moments angéliques ;* c'est l'étude des anges, de leur création, leur nature, leur épreuve, leur récompense ou leur châtiment, et leurs offices. Avec *l'âge d'or* nous entrons dans le monde matériel ; l'auteur y commente le premier chapitre de la Genèse, s'étend longuement sur l'homme, sa formation, ses perfections au paradis terrestre, sa chute et la promesse du Rédempteur. Enfin voici *l'ère patriarcale :* le sort de l'humanité tombée, sa déchéance, son relèvement, la première famille, les deux cités — Sethites et Caïnites, — le déluge, etc., autant de questions traitées avec beaucoup de tact, de science et de respect.

A part quelques excursions sur le terrain purement exégétique, M. Decorsant, dans les trois premières parties de son livre, suit l'ordre de la *Somme Théologique* et généralement en expose fidèlement la doctrine. Mais sa manière rappelle surtout celle des Pères qui ont laissé des *homélies sur l'hexaméron* et particulièrement celle de saint Jean Chrysostome par le souci constant de tirer une leçon morale des faits

racontés par la Bible ; on y retrouve aussi un parfum de la *Cité de Dieu* et des *Elévations sur les mystères* qui laisse deviner un commerce intime avec saint Augustin et Bossuet.

Dans son exégèse, l'auteur s'efforce de pratiquer la parole de saint Augustin (*Cité de Dieu*, xv, 17) : « Dans les faits bibliques, il ne faut pas négliger les allégories qui s'y mêlent, pas plus qu'on ne doit nier la vérité historique. Ces événements nous sont rapportés parce qu'ils se sont effectivement passés et parce qu'ils avaient une signification cachée. » On aime voir à l'œuvre ce sentiment du symbolisme tempéré, fondé sur la lettre de l'Ecriture. L'ouvrage de Dieu s'y révèle plus harmonieux et plus un : « Image du monde des esprits, auquel il est nécessairement assorti et qu'il nous révèle symboliquement, le monde des corps est appelé à nous dévoiler la justice que Dieu exerce envers le monde spirituel tout autant que la bonté que Dieu y répand. » L'auteur excelle à montrer le parallélisme, l'harmonie qui existe entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et, dans chacun de ces deux mondes, les rapports et les analogies des êtres entre eux. Il voit « dans la nature une épiphanie glorieuse des choses invisibles », et regarde toute la Création « comme le support de la Révélation ou comme son introduction magistrale ».

La préface nous promet une suite à ces études dans des chapitres qui auront pour titres : *les temps judéo-païens, les siècles chrétiens, l'âge catholique, le sabbat universel*. Comme on le voit, ce sera une vaste synthèse de Dieu et de son œuvre. Puisse ce livre se répandre pour que Dieu, mieux connu, soit mieux aimé !

LIÉVIN BAURAIN.

Jésus intime. — Dieu intime, par CHARLES SAUVÉ, S. S. — 4 volumes. Sixième édition. Vic et Amat, Paris, 1902.

Quand on lit sur la couverture de certains romans : *sixième édition*, on gémit, on ne s'étonne pas. Il n'est que trop facile de s'expliquer ce succès. Mais quand on apprend que l'ouvrage de M. Sauvé a, en peu d'années, obtenu la même diffusion qu'une œuvre légère et de lecture courante, on ne peut s'empêcher d'éprouver de la surprise — une heureuse surprise. La théologie n'est donc pas morte. Depuis quelque temps, en effet, on observe qu'elle s'enhardit, qu'elle se hasarde plus souvent hors des Couvents et des Séminaires et que pour paraître, comme il lui convient, dans le monde, elle se résigne à se parer de littérature.

En quelques mots, des mots qui plaisent fort aux modernes, Mgr Gilbert, ancien évêque du Mans, a caractérisé l'entreprise de M. Sauvé :

« une synthèse très scientifique de tout le dogme, mais d'une science concrète, colorée, suggestive. »

La forme générale de l'ouvrage n'est pas assurément étrangère à son succès. La démarche, toujours pesante, du traité eût effrayé beaucoup de lecteurs du monde et même du sanctuaire. L'allure plus dégagée, plus ample, des *Élévations* les a gagnés. Et puis, le traité s'étudie à une table de travail, la tête entre les mains et les portes closes; les *Élévations* s'emportent à l'église, on les médite à genoux, devant le tabernacle : le traité n'enferme que de la science, les *Élévations* y ajoutent de la piété. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que l'avenir de la théologie est là surtout et qu'elle ne redeviendra une puissance dans le monde des âmes qu'en se faisant maîtresse d'oraison et de sainteté.

M. Sauvé a dû se défendre contre certaines critiques. Quelle est donc l'œuvre qui conquiert tous les suffrages?

On s'en est pris d'abord au titre, à cette épithète d'*intime* qui flamboie partout dans son livre, sur la couverture de tous les volumes et au sommet de toutes les pages. M. Sauvé a répondu en invoquant Littré : je crois que M. Sauvé se méprend et que Littré ne le justifie pas. *Intime* qualifie surtout des choses : *une conviction intime, des rapports intimes*. On ne le trouve guère qu'auprès d'un seul nom d'être vivant, le nom d'ami : *un ami intime*. Depuis quelque temps, il est vrai, les journalistes l'accolent au nom des grands personnages pour nous annoncer qu'ils vont faire leur portrait en déshabillé : *Hugo intime*, c'est-à-dire Hugo dans son intérieur, Hugo chez lui : mais c'est la langue des journalistes. Et encore n'ont-ils pas la prétention de faire entendre par l'épithète d'*intime* qu'ils se proposent de décrire, comme M. Sauvé, une essence, une nature, des perfections métaphysiques aussi bien que des perfections morales. Il est donc permis de rouvrir cette petite querelle de grammairien.

On a également reproché à M. Sauvé des répétitions. Il en a fait l'aveu et il n'en a aucune contrition. L'intérêt des âmes, c'est son excuse. M. Sauvé désarme presque la critique par une excuse aussi apostolique. Je persiste cependant à croire que la répétition des mêmes doctrines et le retour des mêmes pensées ne sont pas indispensables au succès des *Élévations dogmatiques*.

On a aussi exprimé la crainte qu'un ouvrage comme celui de M. Sauvé n'aboutît à introduire dans la piété la spéculation, l'intellectualisme, au grand dommage du sentiment et surtout de l'action. Il est clair que la sainteté n'est ni une idée pure ni une simple émotion, mais qu'elle est la vie même et par conséquent qu'elle enclôt l'activité de tout l'homme. Mais croit-on que des sources profondes de la doctrine l'amour ne jaillit

pas intense, puissant, et avec lui la générosité, la vaillance, la force d'agir et de souffrir? Faut-il n'attribuer une vertu sanctificatrice qu'à la méditation des faits, des exemples, des méthodes de vie? Et la théologie de saint Jean ne peut-elle être une génératrice de sainteté comme la divine histoire des synoptiques? Pourquoi cet exclusivisme?

Ce reproche nous rappelle les critiques religieux du jour qui condamnent les livres de piété les plus respectables parce qu'ils n'enseignent pas formellement l'apostolat social. L'*Index* de ces messieurs nous a valu, en Belgique, ce spectacle, piquant pour des Français et très édifiant aussi, d'un ministre qui, dans un discours public, vengeait l'*Imitation* du dédain de certains abbés démocrates.

C'est peut-être pour échapper en partie à l'accusation d'être spéculatif à l'excès dans une œuvre qui vise manifestement à la piété, que M. Sauvé a inséré dans *Dieu intime* un résumé de tout le traité des vertus. Il a beau l'intituler : *Hommage ou dévotion aux perfections divines*. Je me demande s'il l'a mis à la meilleure place. La notion des attributs de Dieu gagnerait à être dégagée de l'étude des multiples vertus, comme certaines de nos anciennes cathédrales demanderaient, pour être aperçues dans la majesté de leurs proportions et la beauté de leurs formes, à être dégagées des maisons qui les enserrent et les masquent. Des vertus, des actes, des états, par lesquels nous honorons les perfections divines, M. Sauvé eût pu composer un livre à part, qui ne pouvait manquer d'être un beau livre.

Enfin, ferai-je un reproche à M. Sauvé d'être Sulpicien dans certaines de ses conceptions théologiques? C'est son droit. Sans doute, il ne trouvera pas dans saint Thomas, à qui il dédie son œuvre et dont il se proclame le disciple, quelques-unes des considérations plus mystiques que théologiques, dont il est surtout redevable à M. Olier et au cardinal de Bérulle. Mais le thomisme, on l'a dit souvent, n'est pas la borne qui marque l'arrêt définitif de la théologie, il est bien plutôt le phare destiné à l'éclairer dans sa marche progressive. Il n'est donc pas inconciliable avec toute idée nouvelle. Ce qui paraît plus difficilement conciliable avec l'esprit du thomisme qui est tout de précision et de netteté, c'est l'emploi des formules équivoques ou des expressions figurées pour définir les réalités ou les faits théologiques, exemple : la vocation de Jésus-Christ, son ordination, son sacrifice dans l'éternité, sa fonction de sacrement de la gloire au ciel, l'actualité et la pérennité des mystères de sa vie du temps. Cette dernière idée surtout ne va pas sans quelque subtilité, et saint Thomas n'en offre pas la moindre trace. Ce serait petitesse d'esprit que d'interdire rigoureusement l'usage de ces expressions, on peut les expliquer, mais sont-elles à leur place dans l'énoncé même

des thèses qui est toujours destiné à fournir une formule exacte, sans ambages, irrépréhensible par conséquent, de la vérité?

Comme on le voit, nos critiques ne touchent qu'à des imperfections accidentelles. Nous n'aurons guère que des louanges pour le fonds de l'œuvre et pour le courage de l'auteur qui, malgré l'impuissance de tenir une plume où le met la maladie, a su l'entreprendre et le mener à bonne fin. Et nous faisons des vœux pour que la sixième édition ne soit pas la dernière.

FÉLICIEN VAN DEN KOORNHUYSE.

Les Confessions de saint Augustin. *Texte latin et traduction française avec commentaires,* d'après Mgr PÉRONNE, évêque de Beauvais, par M. le chanoine PIHAN, ancien vicaire général. — 4 vol. in-8° écu, 4 francs. 5, rue Bayard Paris, VIIIe.

« De tous mes ouvrages, le livre de mes *Confessions* n'est-il pas celui qui a été le plus répandu et accueilli avec le plus de faveur? » Saint Augustin fait lui-même cette constatation dans un de ses derniers ouvrages, le *de Dono Perseverantiæ*, ch. xx. La pieuse impatience de ses frères l'avait jadis pressé de publier ces confessions de ses fautes et ces louanges de la bonté de Dieu pour lui; et, au livre X, ch. IV, il se demandait : « Quel fruit espèrent-ils donc de ces aveux? Désirent-ils se réjouir en apprenant combien par votre grâce je m'approche de vous, mon Dieu, puis prier pour moi en voyant combien je suis retardé par le poids de moi-même? A ceux-là je me révélerai; car ce n'est pas un faible avantage, Seigneur mon Dieu, que beaucoup vous rendent des actions de grâces à mon sujet et que beaucoup vous prient pour moi. A ceux-là je me révélerai; qu'ils se réjouissent de mes biens, qu'ils gémissent de mes maux et que les hymnes, que les pleurs s'élèvent à vous de ces cœurs fraternels, vos vivants encensoirs. »

Les siècles qui suivirent furent plus avides encore que celui d'Augustin de connaître ces confessions. Etrange puissance du cœur et du génie! Nul homme n'aura comme l'évêque d'Hippone fasciné les esprits et dominé les âmes. Oracle de son temps toujours consulté, ses œuvres restent, après sa mort, l'arsenal inépuisable où tous les siècles prennent leurs armes pour les combats de la vérité. Il a ravi le moyen âge qui l'a placé au ciel au milieu des Séraphins, aussi près que possible de la Trinité auguste, et dans nos siècles encore il captive jusqu'aux esprits les moins chrétiens.

Mais parmi tous ces livres, celui qui est le plus répandu et accueilli avec le plus de faveur, ce sont toujours les *Confessions*. C'est qu'il est en vérité le livre de tous, des pécheurs et des saints. C'est l'histoire de

l'âme la plus éprise de vérité et d'amour; et elle se révèle avec tant de simplicité qu'il suffit d'ouvrir les yeux et d'y lire. Et l'on comprend, que même des incrédules placent ce livre à côté *de l'Imitation de Jésus-Christ,* au rayon le plus élevé de la bibliothèque de l'esprit humain.

Ces quelques mots feront saisir toute l'importance d'une vulgarisation de cette œuvre. La Bonne Presse avait donné déjà, avec la traduction du P. Laurent, les *Extraits des ouvrages de saint Augustin pour la formation des chrétiens,* par le P. Mayr (4 vol. à 1 franc). Elle fait mieux aujourd'hui encore en nous livrant également en quatre volumes les *Confessions* du grand docteur. A côté d'un texte latin très soigné comme correction et impression, se trouve une bonne traduction de de M. le chanoine Pihan qui a utilisé les notes de Mgr Péronne, un admirateur de saint Augustin. Cette disposition permet à qui connaît un peu le latin de goûter toute la force et la saveur de la pensée. Au bas des pages courent des notes explicatives, en général heureuses et bien choisies, et quelques considérations pratiques.

Que reste-t-il à souhaiter à cet ouvrage, sinon qu'on le prenne et qu'on le lise; *Tolle, lege!* Ceux qui ont péché y trouveront la voie du repentir; ceux qu'oppresse le doute y verront par quelles étapes une âme droite arrive à la vérité; et les Moniques qui pleurent leurs Augustins apprendront à ne pas se lasser de prier. Et quand on fermera ce livre le vœu d'Augustin s'accomplira une fois encore : de tous les cœurs s'élèveront les hymnes et les pleurs, *Et hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis cordibus thuribulis tuis.*

SÉRAPHIN PROTIN.

En allant à Jérusalem, par M. F. MONTAGNON. — Un vol. in-8°. Paris, Beauchesne, 1902.

Ce livre, déclare l'auteur, pourrait être défini : « choses vécues, sentiment et pensée. Tout ce que peut suggérer de pensées et de sentiments la vue des lieux » (p. VII).

Et en effet, dans les cinq parties de l'ouvrage : *Sillages grecs, Constantinople, Images galiléennes, Judée, Après avoir vu,* les réflexions défilent sans liaison rigoureuse, ce qui leur laisse tout le charme de l'inattendu. L'ensemble de l'œuvre peut être qualifié d'un mot : *Impressionnisme.* Mais qu'on se rassure ; ce ne sont point des rêveries déprimantes et découragées à la Pierre Loti ; voilà de l'impressionnisme doué de robustesse, de santé et de sérénité. Qu'il y a loin des songeries doucement réconfortantes de l'âme sacerdotale aux lamentations froidement élégantes de l'âme incroyante !

Ce livre sort de la banalité trop fréquente, hélas! des innombrables

récits de pèlerinage. M. Montagnon a saisi l'âme étrange de l'Orient; ceux qui ont visité la Palestine — j'entends ceux qui l'ont *comprise* — retrouveront dans ce récit les longues extases, les larmes émues des premières rencontres; ceux qui l'ignorent y apprendront à en découvrir la beauté mystérieuse sous les haillons qui la couvrent.

Nombre de pages trahissent chez l'auteur une âme exquise d'artiste qui *sait voir;* c'est pourquoi il s'élève contre le « modernisme inesthétique », contre les « Philistins » qui osent remanier l'antique, contre les Turcs de la « réforme »; c'est pourquoi aussi, le long de la route, il s'écrie souvent : « ce n'était que cela! » et avoue ses déceptions à Athènes, devant Sainte-Sophie, au Carmel, à Nazareth, à l'arrivée à Jérusalem, à Gethsémani, à Bethléem.

Il se ressaisit aussitôt et se plaît à méditer aux abords des villes et dans la solitude moite des sanctuaires où passa Jésus. Sa « Nuit au Saint-Sépulcre » est autrement belle, et surtout autrement humble que la *Nuit à Gethsémani* de Pierre Loti.

A peine, çà et là, quelques détails historiques. A Jérusalem, il est peut-être obsédé plus que de raison par le « salomonien »; il continue d'identifier la *porte Saint-Etienne* avec la *porte Sainte-Marie,* et l'on croirait qu'il a été tenu à l'écart de certains établissements français, tels que le couvent des *Dominicains,* qu'il ne mentionne même pas.

Le style est parfois traité par de nouveaux procédés fort à la mode; phrases sans verbe, jetées négligemment avec un mot conducteur en vedette, répétitions voulues, qui font de la phrase une sorte de robe à longue traîne : « elle est très simple..... très simple — ce défilé attendu..... ce défilé — ce fut le silence..... le silence sacré..... etc..... » Ces libertés, pratiquées modérément, ne sont point faites pour déplaire.

La hardiesse est excessive en certaines pages saupoudrées de réalisme; ainsi les *chiens de Constantinople* ont l'honneur d'un chapitre spécial; l'auteur se confesse d'ailleurs — avant de la commettre — de cette « faute de goût ». Il est question de *trognes*, d'*entripaillés*, de *galopade de ventripotents*, du Turc *bon vieux pion*, du *teint de linge pourri* des Juifs, de *cuisses à plein de pantalons*, d'enfants qui *se battent comme des chiens*, et du *museau* des Bédouins. Un professeur de rhétorique s'émanciper de la sorte! — Dernière chicane: les mots *chose, cela, moricaud*, apparaissent plus souvent qu'ils ne devraient.

Vétilles et menues imperfections que tout cela! *En allant à Jérusalem* est un livre original, délicat et bienfaisant; on trouve à le feuilleter ce que M. Montagnon appelle « le plaisir et le profit de se sentir l'esprit plus harmonieux et l'âme meilleure ».

AUGUSTE MANIGLIER.

CHRONIQUE

En remplacement du regretté cardinal Parocchi, le cardinal Rampolla, a été nommé président de la Commission *de Re Biblicâ*. Celle-ci annonce qu'elle publiera périodiquement un bulletin spécial pour tenir le public catholique au courant de ses travaux.

Aux études exégétiques et purement bibliques se rattache l'étude des questions scientifiques qui ont une étroite relation avec les récits de la Bible. Dès le début de janvier, le professeur Tuccimei a ouvert à Rome, au Séminaire Pontifical Romain (l'Apollinaire), un cours d'apologétique scientifique, destiné à combler cette lacune; parmi les questions les plus intéressantes du programme de 1903, se trouvent celles de l'origine et de l'unité de l'espèce humaine, de la division des peuples et de l'origine du langage, du déluge noachique, des migrations primitives, etc.

Partout, on éprouve de plus en plus le besoin de développer la culture intellectuelle. Les Facultés catholiques d'Angers viennent d'inaugurer des cours-conférences destinés aux dames et aux jeunes filles de plus de seize ans. On y traitera de *Religion*, de *Littérature*, d'*Archéologie*, d'*Histoire*, de *Géographie*, etc. En Suisse, l'Université de Fribourg va se compléter par la création d'une Faculté de médecine; un emprunt de sept millions et demi a été autorisé pour la construction d'un grand hôpital qui permettra d'avoir des cliniques. — La jeune Université de Washington, assez languissante depuis sa fondation, espère se développer avec son nouveau recteur, Mgr Denys O'Connell. — De leur côté, l'Irlande et l'Autriche s'efforcent de se donner une Université catholique. Les Autrichiens pensent l'établir à Salzbourg et y consacrer 15 millions de couronnes. Quant à l'Irlande, la Commission chargée de l'enquête sur la question de l'Université catholique vient de terminer son rapport. Il conclurait à rejeter la demande de l'épiscopat irlandais; et au lieu d'accorder une Université exclusivement catholique, ayant une dotation et le pouvoir de conférer les grades, le gouvernement réserverait la collation des grades à l'Université royale de Dublin et offrirait d'augmenter la subvention allouée au collège catholique de Stéphen's Green

à Dublin, et même de fonder un nouveau collège. Ce n'est pas le dernier mot de la question : le gouvernement aura à choisir entre les désirs de l'épiscopat et les conclusions de la Commission.

.·.

On se souvient qu'il y a deux ans Mgr Dubillard, évêque de Quimper, instituait dans son diocèse un cours et une Commission d'archéologie et d'architecture religieuses. Mgr Belmont, évêque de Clermont, vient lui aussi de créer une Commission d'archéologie, composée de prêtres et de laïques, chargée de se prononcer sur les constructions ou réparations d'édifices religieux et la restauration des meubles et immeubles présentant un caractère artistique.

Ces fondations répondent à un besoin : pour le prêtre comme pour le missionnaire, l'archéologie est souvent un devoir d'état. Il ne saurait trop s'intéresser à tout ce qui parle du passé, et les occasions ne sont pas rares où il ne pourrait que gagner à savoir se prononcer.

Dernièrement encore, M. l'abbé Stanislas Le Grelle, attaché à la Bibliothèque du Vatican, retrouvait dans sa propriété privée des catacombes inconnues jusqu'ici. Les premières constatations semblent indiquer que ces catacombes n'ont pas encore été visitées.

A Carthage, les fouilles près des citernes romaines de Bordj-Djedid ont amené la découverte d'un important monastère. On a mis au jour, dans une petite chapelle attenant au cloître, deux mosaïques byzantines. Sur la plus ancienne sont gravés ces mots : *Beatissimi Martyres*. La seconde porte les noms de ces martyrs ; ce sont sainte *Sirica,* et les saints *Speratus, Saturnus, Saturninus, Estefanus.* Ce dernier est sans doute saint Etienne, le protomartyr ; la place d'honneur lui est réservée et son nom est entouré d'une couronne d'émaux, de gemmes et de turquoises. Cet édifice est sans doute un couvent de religieuses mentionné dès le début de l'occupation vandale par un auteur inconnu. Il définissait ce monastère par ce fait, évidemment caractéristique à Carthage, qu'il possédait des reliques de saint Etienne.

.·.

L'Alsace a perdu un défenseur de ses droits dans la personne de M. l'abbé Simonis, né le 12 mars 1831, professeur de mathématiques pendant dix ans, supérieur de la Congrégation des Sœurs de Niederbronn, fondateur d'une presse catholique alsacienne, député au Reichstag de 1874 à 1898.

L'abbé Simonis collabora à la *Revue catholique d'Alsace,* dans laquelle il écrivit un discours sur l'*Etude des sciences,* un essai remar-

quable sur le livre de Guizot, l'*Eglise et la société chrétienne*, d'intéressants articles sur les *Missions des noirs et l'Alsace* et différents articles de polémique.

Appelé en 1864 par Mgr Raess à la chaire d'Ecriture Sainte du Grand Séminaire de Strasbourg, il ne remplit ces fonctions que pendant deux ans pour les échanger contre la cure de Rixheim où il occupa ses loisirs notamment à l'étude de la question scolaire. C'est là qu'il écrivit ses *Lettres à M. J. Simon sur l'instruction primaire;* c'est là aussi, aux portes de Mulhouse, qu'il s'initia à la question ouvrière qui devint plus tard un des principaux sujets de ses études.

Sa joie eut été grande s'il avait pu être témoin de la première brèche que les catholiques allemands ont faite dans la loi de 1872, contre la Compagnie de Jésus et les Congrégations qui lui sont affiliées (selon fiction de la loi). M. Bülow a reconnu que la situation actuelle ne nécessite plus cette loi d'exception qui était une loi de défense, et si les Jésuites ne peuvent pas encore créer des établissements, ils sont assurés qu'allemands ou étrangers ils pourront vivre isolés, sans crainte d'être expulsés.

Voilà donc que la France est en retard, pour la tolérance, sur l'Allemagne et sur..... la Russie. Car, bien que la nouvelle que le tsar ouvrait la Russie aux Congrégations françaises soit fausse en partie et que seules la Sibérie et le Mandchourie soient prêtes à les accueillir, pourtant il faut reconnaître que le catholicisme est vu en Russie d'un œil moins haineux qu'autrefois. Ainsi, jusqu'à ces derniers temps, les articles en français étaient interdits dans les revues russes. Sur la demande de l'Institut russe de Constantinople et de l'Université de Saint-Pétersbourg, cette interdiction a été levée en faveur des rédacteurs des *Echos d'Orient*, et la *Chronique byzantine* a consacré plus de 80 pages à un article sur « saint Théophane le chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite », signé par le P. Pargoire, de Constantinople.

∴

Constantinople est un centre important au point de vue catholique et où tous les rites et toutes les langues sont représentés : les *Latins* s'y comptent par milliers : les *Grecs*, les *Arméniens*, les *Syriens*, les *Melchites*, les *Chaldéens*, les *Maronites*, les *Slaves Unis* en moins grand nombre. Malheureusement, aucun de ces éléments ne possédait jusqu'ic un organe *religieux*. Des journaux français, le *Stamboul* est neutre, le *Servet* est musulman; le *Moniteur oriental*, qui contient une partie rédigée en anglais, est entre les mains des orthodoxes. Le *Levant Hérald*,

en anglais, représente l'influence protestante. Les Arméniens grégoriens possèdent plusieurs journaux; de même les Grecs non-unis, qui ont cinq quotidiens et trois revues : Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, *la Vérité ecclésiastique*, organe officiel du Phanar, sorte de Semaine religieuse de tout le monde grec de Turquie; le Παιδικὸς Κόσμος, *le Monde enfantin*, journal de la jeunesse, et une sorte de Revue de famille rédigée par des femmes surtout : Ἡ Βυζαντίς, *la Constantinopolitaine*. Les Juifs, les Protestants orientaux impriment divers périodiques pour leurs coreligionnaires.

La *Revue catholique de Constantinople*, qui se publie *en grec* depuis octobre 1902, vient enfin combler une véritable lacune et donner aux Grecs catholiques déjà nombreux, soit en Turquie, soit en Grèce, un organe qui défende leurs intérêts religieux et riposte aux incessantes attaques de leurs ennemis. L'Ἁρμονία d'Athènes n'a pas su jusqu'ici remplir ce rôle et son influence a été nulle.

La *Revue catholique* s'est chargée pour tous les Grecs-Unis de dire la vérité bien haut et de démontrer aux moins clairvoyants des orthodoxes que, contrairement au préjugé entretenu à plaisir parmi eux, on peut unir l'amour de la divine patrie des âmes à celui de la patrie terrestre et être un véritable patriote hellène sans rester, au point de vue religieux, dans le schisme. Elle a pris pour devise : Θεὸς καὶ πατρίς. En outre, prête à relever les assertions erronnées de ses confrères de la presse orthodoxe et à juger impartialement les actes des patriarcats grecs dissidents, elle amène ceux-ci à se tenir sur la réserve parce qu'ils se savent observés et critiqués. Le langage qu'elle emploie est d'ailleurs d'une extrême courtoisie, afin précisément de bien montrer qu'elle n'attaque qu'à regret et dans l'unique intérêt de la vérité.

La *Revue catholique* a publié dans ses premiers numéros une réfutation de l'Encyclique du patriarche Joachim III contre les écoles catholiques d'Orient et les religieux qui les dirigent (nº 2); une réponse à des attaques violentes de journaux athéniens (3, 4); des détails intéressants sur le catholicisme en Grèce et en Turquie, et en particulier sur l'œuvre de la *Sympnia* qui entretient une école grecque catholique (4, 5, 6); de même, sur les relations des catholiques d'Europe avec la Grèce moderne et les avantages que celle-ci en a retirés (8); enfin, des remarques fort justes à propos de l'élection du nouveau métropolitain d'Athènes, qui, selon le Phanar, aurait été entachée d'irrégularités graves, et sur les prétentions qu'il aurait affichées de ne dépendre en rien du patriarche « œcuménique » (7). Je passe d'autres articles qui ont surtout un intérêt local.

Cette Revue a reçu dès son apparition un excellent accueil, aussi

bien des journaux orthodoxes qui n'ont pu que reconnaître sa parfaite courtoisie que de la presse catholique d'Europe, l'*Univers* et la *Croix* en particulier. Elle paraît le 1er et le 15 de chaque mois par fascicule de 16 pages in-8o et ne coûte que 6 francs par an, Turquie et étranger. Imprimée à Syra, en Grèce, pour des raisons spéciales au régime de la presse en Turquie, elle est rédigée à Constantinople sous la direction du Dr Salachas (20, rue Kilidj).

.·.

Une brochure anonyme, *La fin d'un Protectorat, Réflexions sur l'avenir des Missions latines d'Orient*, sortie des presses de Dumoulin, Paris, a été répandue dans les centres catholiques du Levant par une main inconnue. Il semble qu'on puisse reconnaître l'inspirateur de ces pages — véritable pamphlet contre les missions catholiques — dans la personne qui a fait publier, il y a quelques mois, sous la signature *L. V.*, une série de *Lettres sur la réunion des Eglises*. La nouvelle brochure est plus exagérée encore que ne l'étaient ces lettres; elle contient, à côté de quelques bribes de vérités, un grand nombre d'affirmations rien moins que contrôlées, présentées de façon à faire croire que les missions dans le Levant sont inutiles, nuisibles même et empêchent l'union des Eglises. Aussi en arrive-t-on à cette conclusion stupéfiante; il faut :

1o Laisser carte blanche à l'hellénisme en Macédoine; (que vient faire la politique dans une question religieuse?)

2o Faire place nette à l'Eglise schismatique grecque parce qu' « elle ne travaille pas contre le catholicisme »;

3o Conséquence du premier desideratum : lutter contre la Russie, contre les Bulgares, « le peuple le plus irrémédiablement pourri de tout l'Orient, » et contre les Augustins de l'Assomption qui s'occupent de ramener ces derniers à l'unité catholique;

4o Enfin, les œuvres latines, collèges, écoles, dispensaires, églises et évêchés, une fois disparues, faire de gros sacrifices pécuniaires pour les patriarcats schismatiques!

Telle est, d'après la brochure, la vraie œuvre d'Orient!..... Ces pages sont, en outre, émaillées d'amabilités pour la France tout au moins déplacées dans une bouche française.....

.·.

On se souvient certainement des événements tumultueux qui se sont déroulés à Athènes en 1901, à la suite de la publication, par deux journaux grecs de la capitale, de l'Evangile traduit en langue vulgaire. Sus-

pendue à cause de l'émeute ridicule mais sanglante du mois d'octobre, la traduction a été poursuivie. Interdite sur le territoire grec, elle est éditée aujourd'hui en Angleterre par la Société des libraires de Liverpool : Ἡ Νέα Διαθήκη κατὰ τὸ βατικανὸ χερόγραφο, μεταφρασμένη ἀπὸ τὸν Ἀλέξ. Πάλλη. Μέρος πρῶτο..... 1902. Aucune note ni explication n'est jointe au texte des quatre Evangiles qui seuls paraissent dans ce premier volume. L'impression de ce petit in-12 fort élégant a été faite à Paris, et, il faut le reconnaître, elle est fort soignée, comparée à celle qu'on eût pu obtenir dans les pays de langue grecque, aussi bien à Constantinople qu'à Athènes. Dans la traduction elle-même, il faut signaler la disparition de certaines expressions inexactes. Le début de l'Evangile selon saint Jean était ainsi traduit primitivement : Στὴν ἀρχὴ 'ταν ἡ κουβέντα κι' ἡ κουβέντα εἶτανε μὲ τὸ θεὸ καὶ θεὸς εἶταν ἡ κουβέντα. *Kouvènndha* veut dire conversation, entretien ; on voit quelle entorse subissait le texte. Dans l'édition actuelle, ce mot a disparu pour faire place au seul mot légitime ὁ λόγος. Beaucoup d'autres expressions fort critiquées, il y a un an, comme étant d'un vulgaire excessif, ont été reproduites sans modification. Ce n'est pas ici le lieu de se prononcer sur l'œuvre elle-même, mais il fallait signaler son apparition et ses caractères à ceux qui s'intéressent aux manifestations de la vie religieuse chez les Grecs. Il semble certain que les quelques changements opérés dans cette édition ne rallieront pas l'opinion publique fort montée contre toute traduction de l'Evangile. La langue du texte ancien est incompréhensible pour le peuple, on le sait, si on ne l'avoue pas ; mais, traduire l'Evangile, c'est, paraît-il, le *profaner*, — et le traduire dans la langue *vulgaire*, c'est manquer de patriotisme. Ainsi en a déclaré le patriarcat œcuménique. En conséquence, la police athénienne est chargée de saisir tous les exemplaires qui pourront lui être signalés : seuls, les Grecs qui sont encore « sous le joug » pourront, s'ils le veulent, lire le livre saint dans la langue qu'ils parlent ; mais le voudront-ils ?

Le gérant : E. Petithenry.

262-3. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard. Paris, VIIIe.

LE TITRE DE MESSIE

Le mot *Christ*, on le sait, est la traduction grecque du terme hébreu *Messie* (oint, consacré). Il désigne par excellence le Roi prédit par les prophètes et chargé par Dieu de délivrer Israël. Ce mot concentre ainsi sur lui tout l'énigmatique contenu des anciennes prophéties; il forme le lien des deux Testaments. C'est donc avec une attention singulière que nous devons examiner comment le Sauveur a accepté et revendiqué ce titre qui lui est resté comme la moitié même de son nom : Jésus-*Christ*.

Si après cette première phrase le lecteur veut bien lire les suivantes, il appréciera quelle place tient dans la mission de Jésus son rôle de Messie. Nous y dirons tout d'abord le rêve chimérique qui planait sur l'auditoire du Maître, puis l'impression complexe de ces mêmes auditeurs devant ses discrètes déclarations, et le désenchantement final qui amena la défection de tout un peuple à son passé et à sa destinée.

*
* *

Avec Malachie, la vieille espérance des prophètes avait cessé ses chants inspirés; mais elle restait à tel point vivante dans les cœurs, qu'elle s'était vue peu à peu codifiée et amplifiée dans les brillantes compositions de la littérature apocryphe. Les *Oracles sybillins*, le *Livre d'Hénoch*, les *Psaumes de Salomon*, l'*Apocalypse de Moyse*, le *Livre*

des Jubilés, l'*Apocalypse de Baruch* et bien d'autres, en prétendant annoncer ce que seraient la personne, le temps et l'œuvre du Messie, nourrirent d'illusions dangereuses la génération qui allait entendre Jésus (1).

Le Roi théocratique que l'on attend y est désigné personnellement sous des titres divers : *fils de David*, *Messie* sacré par Dieu, *élu, roi d'Israël, roi saint, fils de l'homme*, et même *Fils de Dieu*. Il est revêtu de qualités surhumaines et couvert de tous les dons du Saint-Esprit. Avant son apparition sur la terre, il est caché et gardé en Dieu pour la fin des temps, et son nom lui a été donné par le Seigneur avant la création du soleil et des étoiles du ciel (2). Sa face est comme le visage d'un homme et belle comme celle d'un ange. Il est juste et il est choisi par Dieu pour une destinée éternelle.

Élie, annoncé par Malachie (3), doit lui préparer la voie en établissant partout la concorde et la paix. Ce rôle de conciliateur sera à tel point celui du Précurseur, qu'en ce temps-là pour suspendre, *sine die*, un litige compliqué, on le renvoie simplement « jusqu'à la venue d'Élie ». C'est d'ailleurs sous ce même titre que Jean-Baptiste fut annoncé à son père Zacharie : « Il apparaîtra avec l'esprit et la puissance d'Élie pour ramener le cœur des pères vers les enfants..... » (4)

Mais de grands bouleversements signaleront l'approche du Messie, *le jour du Seigneur*. Les apocryphes interprètent dans ce sens le temps de détresse et de désolation annoncé par Daniel (5) et décrit avant lui par d'autres prophètes :

(1) Les détails qui suivent sont empruntés à peu près textuellement à ces divers apocryphes. Il serait fastidieux d'en marquer toutes les références.

(2) Cf. *Joan.* xvii, 5.

(3) *Malach.* iv, 5.

(4) *Luc.* i, 17.

(5) *Dan.* xii, 1.

Le grand jour de l'Éternel est proche.....
C'est un jour de fureur,
Un jour de détresse et d'angoisse,
Un jour de ravage et de destruction,
Un jour de ténèbres et d'obscurités (1).

Les rabbins, basés sur un verset du prophète Osée (2), appelaient ce jour : la période douloureuse de l'enfantement du Messie, expressions parallèles à celles de Notre-Seigneur dans son discours apocalyptique : « Tout ceci n'est que le commencement des douleurs. » (3)

Cieux bouleversés, apparition de glaives et de cavaliers, bois suant le sang, hurlements des pierres, affreuses guerres civiles où l'ami combat contre l'ami et le fils contre le père, tremblements de terre, famines, fléaux de toutes sortes : tels seront « ces signes des temps » dont nous trouvons si souvent l'écho dans l'Évangile et l'Apocalypse.

Alors paraîtra le Messie pour écraser les puissances adverses et briser jusqu'à son dernier ennemi : l'Antéchrist. Et dans une Jérusalem renouvelée — descendue du ciel (4) — les dispersés d'Israël s'assembleront pour devenir le sénat de la terre; car le Roi de la sainte cité dominera sur le monde entier et les richesses de l'univers afflueront vers sa capitale où règneront la paix, la justice et le bonheur. « La terre donnera ses fruits avec dix mille fois plus d'abondance; à chaque cep il y aura mille tiges, à chaque tige mille grappes, à chaque grappe mille grains, et chaque grain donnera une mesure de vin. Les moissonneurs ne seront jamais las et les ouvriers en bâtiment jamais épuisés » sur cette terre nouvelle.

Telle était au jour du Sauveur l'attente messianique,

(1) *Soph.* I, 7. Cf. *Amos*, V, 18.
(2) *Os.* XIII, 13.
(3) *Marc.* XIII, 9.
(4) *Apoc.* XXI, 2.

l'espérance de ce *royaume des cieux* dont Notre-Seigneur parlera si souvent, mais en un sens bien différent. Toutes les métaphores des prophètes avaient pris corps dans ces conceptions qui mettaient les esprits en délire. Philon lui-même, le demi-sceptique si disposé à voir tout en allégorie, n'échappe pas à cette idée d'un âge d'or « où les ours, les panthères, les tigres et les éléphants seront apprivoisés..... quand viendra l'homme qui doit guerroyer et s'assujettir les grandes nations..... quand Dieu enverra son secours aux saints. » (1)

On savait alors que ce *règne de Dieu* était proche; on croyait le jour du Seigneur prêt à clore *le temps ancien*, pour ouvrir l'ère nouvelle, *le temps qui vient*. Aussi jamais ne s'était vue attente plus anxieuse qu'en ces longues années où grandissaient deux enfants prédestinés : *Jean* au désert, parmi les Esséniens, et *Jésus* près de Joseph en l'atelier de Nazareth.

Les imposteurs audacieux avaient beau jeu devant le peuple. A la date même (2) où Jésus inaugurait sa vie légale d'Israélite par le pèlerinage de Jérusalem, Judas de Gamala venait de souffler la révolution sur la paisible Galilée, et l'on affluait autour de sa personne pour partager sa doctrine nouvelle, « cette quatrième philosophie » que Josèphe oppose à celle des trois sectes juives de cette époque (3). Theudas l'imita plus tard avec le même succès (4).

(1) *Les récompenses et les châtiments*, 15, 16.

(2) La révolution de Judas commença l'an 6 de notre ère à l'occasion du recensement (le deuxième) de Quirinus. Mais l'ère chrétienne commence *au moins* cinq ans après la naissance de Jésus-Christ. Elle commence l'an 754 de Rome, quatre ans après la mort d'Hérode (750), qui vivait encore quand Jésus naquit à Bethléem. Nous ajoutons un minimum d'un an, pour le temps des premiers récits de l'enfance jusqu'à la fuite en Egypte et pour le temps que vécut encore le roi persécuteur. Ce qui fait que l'an 6 correspond avec la onzième ou douzième année de Jésus.

(3) *Antiq.* lib. XVIII, cap. I.

(4) *Act.* v, 36, et *Antiq.* lib. XX, cap. v.

Les Actes et Josèphe signalent encore ce Juif égyptien sur lequel le tribun Lysias pensait mettre la main en arrêtant saint Paul (1). Josèphe affirme d'ailleurs que ce qui excita par dessus tout les Juifs à la grande insurrection contre Rome, « ce fut la persuasion tirée de leurs livres sacrés qu'à cette époque un homme sorti de leur pays devait commander à l'univers. » (2)

* * *

Or la quinzième année de Tibère (très probablement l'an 29) « la parole de Dieu est adressée à Jean, fils de Zacharie (3). Il prêche dans les solitudes de Judée et dit : Repentez-vous, car le royaume de Dieu est proche. » (4)

A ces mots, la Palestine entière se lève et descend dans la vallée du Ghôr. Tout le monde a compris et si bien « qu'on se demande aussitôt s'il n'est pas lui-même le Christ. » (5) Une enquête même est ordonnée; Jean répond « sans ambage qu'il n'est pas le Christ, » mais il se déclare le héraut prédit par Isaïe et Malachie, chargé de lui préparer le chemin (6). Il exhorte vigoureusement à se repentir en face du jugement tout proche « devant la colère qui vient ». Déjà la cognée est à la racine des arbres, car le Messie est là inconnu au milieu du peuple (7). Il réserve aux justes l'effusion du Saint-Esprit: mais la part des pécheurs sera un baptême de feu, car il tient son van à la main, prêt à nettoyer son aire; il amassera le froment dans le grenier, mais brûlera la paille dans un feu inextinguible (8).

Un jour, Jésus paraît lui-même. Du ciel tombe un mot

(1) *Act.* xxi, 36; *Antiq.* lib. XX, cap. xix.
(2) *Bell. Jud.* lib. VI, cap. v.
(3) *Luc.* iii, 1.
(4) *Matth.* iii, 2.
(5) *Luc.* iii, 15.
(6) *Joan.* i, 19, 28.
(7) *Ibid.* i, 26.
(8) *Matth.* iii, 10-12.

jadis écrit par Isaïe : « Celui-ci est le fils de mon amour et de mes complaisances ; » et Jean dit aux siens : Voici l'Agneau rédempteur.

Jean prêche encore au Jourdain, et déjà Jésus a inauguré sa propre mission à travers les villes et les campagnes de Palestine (1). Il fait entendre, lui aussi, le mot fascinateur : « Le temps est accompli, le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle. » (2) Aussitôt une « rumeur court sur la terre de Galilée (3) et sur toute la Syrie. » (4) Vers le nouveau docteur « une foule innombrable afflue de la Galilée, de la Judée, de Jérusalem et des confins de l'Idumée, de Tyr et de Sidon, de la Décapole ; elle se presse autour de lui au risque de l'étouffer. » (5)

Tout un peuple s'est ébranlé pour aller entendre le jeune rabbi qui « n'enseigne pas comme les docteurs de son temps, mais comme ayant autorité. » (6) Et on s'écrie avec admiration : « Qu'est ceci ? Quelle est cette nouvelle doctrine ? » (7)

Ce peuple va-t-il donc reconnaître et acclamer son Messie en la personne de Jésus ?

On le croirait à certains jours. Les foules rassasiées dans la solitude de Bethsaïde décident de proclamer roi le thaumaturge, « car il est vraiment le prophète qui doit venir dans le monde » ; Jésus doit se dérober (8). Une autre fois, on l'attend au Temple, et, parmi les nombreux pèlerins venus à la fête des Tabernacles, il est l'objet de toutes les conversations (9). Les uns disent : « C'est un homme de bien. »

(1) *Joan.* III, 22.
(2) *Marc.* I, 15.
(3) *Ibid.* I, 28.
(4) *Matth.* IV, 24.
(5) *Marc.* III, 7-9 ; *Matth.* IV, 25 ; *Luc.* IV, 17.
(6) *Matth.* VII, 14.
(7) *Marc.* I, 27.
(8) *Joan.* VI, 15.
(9) *Ibid* VII : tout ce chapitre semble consacré à traduire les opinions de la foule sur Jésus.

D'autres : « Non, il égare la multitude. » Jésus arrive et il enseigne. « Plusieurs croient en lui et disent : Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci? » Et dans la foule on entend ces mots : « Celui-ci est vraiment le prophète. » D'autres disent : « C'est le Christ. » Mais on se le dit à voix basse par crainte des autorités, décidées « à excommunier ses adhérents ». (1)

D'autres d'ailleurs affirment le contraire : « Est-ce de la Galilée que doit venir le Christ? N'est-ce pas de Bethléem où était David? » Ou encore : « Celui-ci, nous savons d'où il est; mais le Christ, quand il paraîtra, personne ne saura d'où il vient. »

Quant aux huissiers chargés de l'arrêter ce jour-là, ils ne rapportent aux prêtres que ces mots : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme. »

En fait, dans l'immense majorité de la foule, l'opinion s'égare en maintes fausses conjectures. Ses propres frères (cousins) ne croient pas en lui (2); et parmi les disciples il y a des défections (3). La foule, déçue dans ses illusions grossières et travaillée en sens contraire par les scribes, s'éloigne peu à peu. Jésus parfois ne semble garder auprès de lui que les Douze à qui il dit : « Et vous, voulez-vous aussi vous en aller? » (4) Il les prémunit eux-mêmes contre les manœuvres et les affirmations de ses adversaires : « Gardez-vous du ferment des pharisiens, des sadducéens et d'Hérode. » (5)

Un fait remarquable montre bien quelle était l'opinion des uns et des autres vers la fin du ministère galiléen. Jésus, retiré sur le territoire de Césarée de Philippe avec

(1) *Joan.* IX, 22.
(2) *Ibid.* VII, 5.
(3) *Ibid.* VI, 66.
(4) *Ibid.* VI, 68.
(5) *Marc.* VIII, 15; *Matth.* XVI, 6.

les apôtres, leur pose la question suivante (1) : « Que disent de moi les hommes ? » Ils répondirent : « Les uns disent que vous êtes Jean-Baptiste, les autres Elie, les autres Jérémie ou un ancien prophète ressuscité des morts. » On prend donc tout simplement le Sauveur pour un précurseur du Messie, et les noms cités marquent ceux que la foule attendait pour cette mission.

« Et vous, ajoute Jésus, qui pensez-vous que je suis ? Pierre répondit : Le Christ de Dieu. » (2) Il aurait dit déjà auparavant : « Nous avons cru et compris que tu es le Christ, le *Saint* de Dieu. » (3)

Voilà donc authentiquement ce qu'on pense de Jésus.

*
* *

Mais quelle fut sur sa messianité l'affirmation du Maître lui-même ?

Les déclarations furent authentiques et indubitables, mais faites ordinairement d'une façon voilée pour ne pas rebuter les illusions des auditeurs, ni causer des troubles qui eussent été funestes au ministère évangélique.

Sans doute, Jésus accepte l'hommage de Pierre, comme plus tard la confession de Marthe : « Je crois que tu es le Christ, le fils de Dieu, qui devait venir dans le monde. » (4) Mais à Pierre et aux apôtres qui l'entourent, Jésus « recommande sévèrement de ne le dire à personne. » A plusieurs reprises, il a fait taire également les démoniaques, « les menaçant et ne leur permettant pas de parler parce qu'ils savaient qu'il était le Christ. » (5)

Pour avoir une affirmation directe du Sauveur, il faut le surprendre dans d'intimes confidences, comme au puits de

(1) *Matth.* xvi ; *Marc.* viii ; *Luc.* ix.
(2) *Luc.* ix, 18-21.
(3) *Joan.* vi, 69.
(4) *Ibid.* xi, 25.
(5) *Luc.* iv, 41.

Jacob: « Je sais, dit la Samaritaine, que le Messie, celui qu'on appelle Christ, doit venir; quand il sera venu, il nous annoncera toutes choses. » Jésus lui dit : « *Je le suis, moi qui te parle.* » (1) Il en est de même quand il donne à ses disciples ce conseil : « Ne vous faites pas donner le titre de maître, car un seul est votre Maître : le Christ. » (2) Et « parce que vous êtes au Christ, quiconque vous donnera un verre d'eau en mon nom ne perdra point sa récompense, je vous le déclare. » (3)

En temps ordinaire, Jésus aime mieux l'affirmation implicite, celle par exemple de la formule pourtant assez significative de « Fils de l'homme ». Ce terme, pris au collectif dans Daniel, désignait en réalité, dans les auteurs contemporains de Notre-Seigneur, une personne distincte qui n'était autre que le Messie. Le Sauveur l'emploie sans cesse (plus de 80 fois au cours de l'Evangile) pour se désigner lui-même au vu et su de tout le monde. La foule comprend ce titre, et l'usage constant qu'en fait le Maître finit par l'intriguer: « Nous savons par la Loi que le Christ demeure à jamais; comment donc dis-tu : il faut que le Fils de l'homme soit mis au gibet? Qui est ce Fils de l'homme? » (4)

L'affirmation messianique était évidente quoique ménagée; et c'est parce qu'ils la comprenaient « qu'à la fête de la Dédicace les Juifs entourent Jésus dans le portique de Salomon et le somment de se déclarer: « Jusques à quand tiendras-tu nos esprits en suspens? Si tu es le Christ, dis-le-nous franchement. » Et il peut leur répliquer : « Je vous l'ai dit, et vous ne croyez pas. » (5)

Jean lui-même avait eu un instant d'anxiété et de doute

(1) *Joan.* IV, 25.
(2) *Matth.* XXIII, 10.
(3) *Marc.* IX, 41.
(4) *Joan.* XII, 34.
(5) *Ibid.* X, 24.

au fond de sa prison de Machéronte. Il avait interrogé J is sur son identité : « Es-tu celui qui doit venir ou dev - nous en attendre un autre? » La question était de la r- nière évidence. Dans sa réponse, le Sauveur déclara n - ment qu'il était le Messie, mais non tel qu'on l'attend t. Avant d'être le juge sévère et le monarque triomphant il est tout d'abord le guérisseur de toutes les misères, com ie l'a annoncé Isaïe. Il accomplit sur place, par une série le miracles, les paroles du prophète : « Les aveugles voie t, les boiteux marchent, les sourds entendent, les lépreux s it guéris, les morts ressuscitent, la bonne nouvelle est ann ı- cée aux pauvres, » et il ajoute : Allez rapporter à Jean ce q ıe vous avez vu. C'était déclarer qu'il venait, comme il le it ailleurs, « non pour juger, mais pour sauver ce qui ét it perdu. « Et bienheureux, conclut-il, celui qui ne se scandalise pas de ce programme messianique (1).

Les Juifs se butèrent à cette pierre d'achoppement; l'écueil fut sans remède, et, même après la résurrection, il restera très difficile de leur faire admettre le *scandale de la croix* (2).

Les attestations étaient donc claires; nul n'ignorait plus que Jésus se disait Messie, et le mot Christ était dès lors ajouté au nom de Jésus. « Que ferai-je de Jésus, surnommé le Christ? » (3) dit Pilate en désignant le Sauveur, précisément accusé par les sanhédrites d'usurper ce titre : « nous l'avons trouvé se disant roi Messie. » (4) Jésus venait en effet de revendiquer au prix même de sa vie ce titre et plus encore que ce titre. Le grand-prêtre l'avait adjuré, au nom de Dieu, de dire s'il était le Christ, Fils du Dieu béni. Et il avait répondu : « Je le suis, et vous verrez le Fils de

(1) *Luc.* VII.
(2) *I Cor.* I, 23.
(3) *Matth.* XXVII, 17, 22.
(4) *Luc.* XXII, 2.

l'homme à la droite de Dieu et venant sur les nuées » (1) pour juger le monde. Caïphe aussitôt de s'écrier : « Il a blasphémé ; qu'en pensez-vous ? » On répondit : « Il mérite la mort. »

Et sur la planchette qui portera au-dessus de la tête du divin Crucifié la cause de sa condamnation, il y aura ces mots : « Roi des Juifs » que les sanhédrites voudraient corriger ainsi : il s'est dit roi des Juifs, c'est-à-dire Messie.

Jamais sans doute ne fut donnée d'une façon plus solennelle et plus tragique l'attestation authentique d'un titre et d'une identité. On peut donc s'étonner à bon droit que l'on ait pu écrire que Jésus aurait méconnu son rôle de Messie et l'aurait reçu après coup des apôtres et des évangélistes. C'est là une grossière erreur historique. L'Évangile ne se comprend plus s'il n'y a pas entre Jésus d'une part, ses auditeurs et ses contradicteurs d'autre part, l'enjeu du titre messianique. C'est là le point où Jésus prend contact avec ses contemporains, le thème sur lequel se développe toute l'action évangélique, le nœud du drame sanglant qui se dénoue au Calvaire.

Si les Juifs ne crurent pas, ce ne fut pas faute de savoir ; ils forment au contraire ici, contre eux-mêmes, des témoins irrécusables. Ils ne purent se faire à l'idée d'un Messie humble et souffrant ; ce fut le grand scandale. Rien ne put triompher de leurs illusions terrestres, et, à la veille de sa Passion, Jésus pouvait leur dire avec tristesse : « Bientôt vous me chercherez en vain, et vous mourrez dans votre péché (2). Le royaume de Dieu vous sera enlevé et sera donné à un peuple qui en rendra les fruits. » (3)

Mais, disons-le en terminant, Jésus n'a accompli jusqu'à ce jour qu'une partie du programme messianique des pro-

(1) *Marc.* XIV, 62.
(2) *Joan.* XII, 37.
(3) *Matth.* XXI, 43.

phètes : la partie rédemptrice. Une seconde phase, celle du grand triomphe et du grand jugement, si attendue des Juifs, n'a fait que commencer avec la *Résurrection*, l'*Ascension* et la *destruction de Jérusalem*. Elle ne sera complète qu'au jour « où le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, entouré de tous ses anges, pour juger les nations assemblées devant lui. » (1)

Jusque-là l'œuvre du Messie est incomplète; l'Évangile reste ouvert. Nous ne pouvons plus dire au sens direct comme Jean-Baptiste : le royaume de Dieu est proche; mais la seconde partie de sa prédication, l'*annonce du jugement*, garde pour nous toute sa saisissante réalité. Et nous passons tous au cours des âges chrétiens, à veiller dans l'attente du Fils de l'homme, comme veille le père de famille contre le voleur, comme veillent les dix vierges pour la venue de l'époux (2), en murmurant le mot des premiers chrétiens : *Maranatha* (3) : Que le Seigneur vienne!

Jérusalem.

GERVAIS QUÉNART.

(1) *Matth.* XXV.
(2) *Ibid.*
(3) *I Cor.* XVI, 12.

LES BIBLIOTHÈQUES CHRÉTIENNES
AUX PREMIERS SIÈCLES

Les Hébreux avaient reçu des nations antiques le nom de *peuple du livre:* il convient plus complètement encore à l'Église. La Synagogue lui transmit le Livre de Dieu, et elle eut son Livre à elle, l'Évangile et les écrits apostoliques. Toute Église qui recevait une lettre d'un apôtre la gardait avec respect pour la relire souvent; elle en communiquait des copies à d'autres Églises, et leur demandait en échange d'autres écrits : il est frappant de constater avec quelle rapidité les Églises acquirent les livres du Nouveau Testament.

Embryon modeste à la fois et si riche des bibliothèques d'églises, *ecclesiarum bibliothecæ*, dont parle saint Jérôme (1), bibliothèque vraiment céleste et sacrée, *bibliotheca sacra, cœlestis,* puisque la parole de Dieu y est seule encore renfermée. Il s'y ajoutera bientôt les livres liturgiques, les passions des martyrs, les lettres des Pontifes romains, les Apologies, les commentaires de l'Écriture, les œuvres des docteurs, etc.....

Cette bibliothèque, où est conservé le Verbe divin incarné sous la lettre, aura sa place dans la basilique; elle se déploiera autour de la chaire pontificale, du côté gauche de l'abside, tandis que le côté droit sera réservé au *diaconicon* ou armoire

(1) HIERON. *Epist.* 49.

sainte des vases et ornements sacrés. On y viendra lire et méditer la loi de Dieu:

> *Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas,*
> *Hic poterit residens sacris intendere libris* (1).

Chaque Église cherche à se constituer ainsi sa bibliothèque dont la garde est confiée aux *lecteurs*. Parmi les plus célèbres, il faut mentionner celles de Jérusalem et de Césarée et surtout celle de Rome qui a dû disparaître complètement dans la persécution de Dioclétien.

La bibliothèque de Jérusalem fut fondée par l'évêque saint Alexandre (212-255), près du Saint-Sépulcre. Eusèbe y puisa de précieux documents pour ses travaux (2). Il cite entre autres auteurs Bérylle de Bostra, saint Hippolyte, etc.

Origène jeta les fondements de la bibliothèque de Césarée; mais c'est au martyr saint Pamphile qu'elle doit surtout sa richesse; il est le grand bibliophile de l'antiquité chrétienne. On a perdu malheureusement l'ouvrage qu'Eusèbe avait composé sur les recherches de Pamphile et les résultats merveilleux qu'il réalisa (3). Tous les amis de l'étude étaient ses amis; non seulement il prêtait, mais il donnait des manuscrits, et aux femmes elles-mêmes quand elles aimaient les lectures saintes (4).

Saint Jérôme le célèbre avec l'enthousiasme reconnais-

(1) Paul. Nol. *Epist.* XXXII, 16.

(2) Euseb. Cæsar. *Hist. eccl.* VI, 20. ... ἐν τῇ κατὰ Αἰλίαν Βιβλιοθήκῃ..... ἀφ' ἧς καὶ αὐτοὶ τὰς ὕλας τῆς μετὰ χεῖρας ὑποθέσεως ἐπὶ ταὐτὸ συναγαγεῖν δεδυνήμεθα.

(3) Eusib. Cæsar. *Hist. eccl.* VI, 32.

Hieron. *Epist. ad Marcell. Beatus Pamphilus martyr cujus vitam Eusebius Cæsariensis episcopus tribus ferme voluminibus explicavit.....*

(4) Hieron. *Adv. Rufin. Quis studiosorum amicus non fuit Pamphili? In Scripturis quoque sanctis non ad legendum tantum sed ad habendum tribuebat promptissime. Nec solum viris sed et feminis quas vidisset lectioni deditas. Unde et multos codices præparabat, ut, cum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.*

sant du savant : *Tanto bibliothecæ divinæ amore flagravit, ut maximam partem Origenis voluminum sua manu descripserit, quæ usque hodie in Cæsariensi bibliotheca habentur.* Grâce à Pamphile, il a trouvé à Césarée ses véritables trésors de Crésus dont le chrétien se réjouit autant que le lettré : *Sed et in duodecim prophetas viginti quinque* ἐξηγήσεων *Origenis volumina manu ejus exarata reperi, quæ tanto amplector et servo gaudio ut Crœsi opes habere me credam. Si enim lætitia est unam epistolam habere martyris, quanto magis tot millia versuum quæ mihi videtur sui sanguinis signasse vestigiis?* (1)

Volontiers il lui reconnaît l'ardeur des plus grands bibliophiles de l'antiquité : Démétrius de Phalère, Pisistrate (2). Il note en particulier que, de son temps, se trouvait encore dans la bibliothèque de Césarée le texte hébreu de l'Évangile de saint Matthieu (3). Au témoignage de saint Isidore de Séville, Pamphile serait parvenu à réunir trente mille volumes ou rouleaux (4).

Eusèbe de Césarée fut, avec saint Pamphile, *bibliothecæ divinæ diligentissimus pervestigator* (5). Enfin, dans la suite, Acacius et surtout Euzoius, devenu évêque de Césarée après y avoir passé sa studieuse jeunesse, restaura la bibliothèque qui tombait en ruines : *plurimo labore corruptam bibliothecam Origenis et Pamphili in membranis instaurare conatus est* (6).

En Afrique, les bibliothèques ne manquaient pas; et la persécution de Dioclétien qui y sévit avec intensité donna

(1) Hieron. *De Viris illust.*, LXXV.
(2) *Id. Ad Marcell.*
(3) *Id. De Viris illust.*, III. *Porro ipsum hebraïcum habetur usque hodie in Cæsariensi bibliotheca quam Pamphilus martyr studiosissime confecit.*
(4) Isidor. *Etym.* VI, 6. *Hic enim in bibliotheca sua triginta voluminum millia habuit.*
(5) Hieron. *De Viris illust.*, LXXXI.
(6) *Id. Ibid.*, CXIII.

le jour à un nouveau genre d'apostasie: la tradition des livres. L'Eglise de Carthage put sauver sa bibliothèque, grâce au stratagème de son évêque Mensurius, qui enleva tous les livres saints de la *Basilica Novorum*, et n'y laissa que les écrits hérétiques, *quæcumque reproba scripta hæreticorum* (1); les agents du proconsul les prirent sans plus demander. Dans la suite, on fit bien observer que les perquisiteurs avaient été joués et n'avaient rien trouvé, *nisi nescio quæ ad eos (christianos) non pertinentia;* on désigna même la maison de l'évêque comme le lieu où étaient gardés les livres chrétiens; le proconsul se refusa à renouveler la perquisition.

A Tigisis, les magistrats fermèrent les yeux; d'autres cités furent moins heureuses. Parmi les plus éprouvées on compte Cirta.

Saint Augustin nous a transmis, dans son livre contre le donatiste Cresconius (2), un curieux document des perquisitions opérées alors dans les églises. A Cirta, l'évêque n'avait pas l'âme d'un saint Laurent; il fut heureux de déclarer qu'il n'avait aucun livre, et, de fait, les armoires étaient vides: *posteaquam perventum est in bibliothecam, inventa sunt ibi armaria inania;* il se contenta donc de livrer les vases sacrés: *calices duo aurei, item calices sex argentei*, etc..... Il s'en tint là, mais sa première parole avait été une trahison: *Scripturas lectores habent;* et quand le procurateur Munatius Félix, peu au courant, lui avait demandé d'indiquer les lecteurs, il avait répondu: *omnes cognoscitis..... novit officium publicum.* Ainsi dénoncés par leur évêque, et aussi pusillanimes que lui devant le juge, les lecteurs livrèrent trente-deux volumes grands et petits qui furent jetés au feu. Quelques *codices* plus précieux

(1) August. *Brevic. coll. cum Donatistis,* III, 13.
(2) *Id. Contra Cresconium* III, 29.

auraient été sauvés grâce à la petite supercherie d'un chrétien qui les déclara brûlés.

A peu d'exceptions près, la persécution sévit avec rage contre les bibliothèques chrétiennes; et il est à croire que la plus grande partie des monuments littéraires des premiers siècles a péri dans la tourmente; mais de toutes les ruines, les plus à déplorer sont celles de la bibliothèque romaine; elle mérite une mention à part.

Quand les persécutions cessèrent, on releva patiemment l'œuvre détruite; et c'est merveille de voir avec quelle rapidité les trésors littéraires reprennent leur rang dans les armoires des églises. Les empereurs chrétiens sont les premiers à encourager ces travaux. N'est-ce pas Constantin qui, au dire d'Eusèbe, fait transcrire à ses frais cinquante exemplaires de la Bible pour l'Eglise de Constantinople? (1) Nicéphore vante le zèle de Théodose le Jeune à recueillir les livres et à enrichir la bibliothèque, celle qui probablement avait été fondée par Constantin; le nombre des volumes se serait élevé dès lors à plusieurs centaines de mille (2).

Tous ne peuvent jouir de la munificence impériale, mais l'ardeur particulière y supplée; la bibliothèque s'étend de jour en jour; à côté des auteurs chrétiens: Pères, apologistes, orateurs sacrés, décrets des Conciles, ouvrages de polémique avec les hérétiques, etc...., se rencontrent les écrivains de Rome et d'Athènes. Ces idées larges étaient un legs de l'antiquité; Origène, par exemple, possédait, dans un texte qui à lui seul était un chef-d'œuvre, les principaux trésors littéraires du paganisme, et l'extrême nécessité seule put le contraindre à s'en défaire. Sidoine Apollinaire nous apprend qu'au v[e] siècle païens et chrétiens faisaient les délices des lettrés: *hinc Horatius, hinc Prudentius lectita-*

(1) EUSEB. CÆSAR. *Vita Constant.*, l. IV, 36, 37.
(2) NICEPH. *Hist. eccl.*, XIV, 3.

bantur (1). Le même Sidoine Apollinaire nous rapporte que la bibliothèque administrée par Claudien était divisée en trois parties :

Triplex bibliotheca quo magistro
Romana, attica, christiana fulsit (2).

En même temps qu'elles s'étendent, les bibliothèques chrétiennes prennent ces ornements qu'il était d'usage de leur donner dans l'antiquité, statues, dessins, inscriptions. De Rossi prétend même que la statue de saint Hippolyte, œuvre du IIIe siècle que l'on conserve au Vatican, et sur le piédestal de laquelle se voit le catalogue de ses œuvres et une table pour le calcul de Pâques, aurait orné, du vivant même de l'auteur, une bibliothèque publique ou privée.

Un manuscrit de l'Ambrosienne de Milan nous a transmis les vers que plus tard saint Isidore de Séville avait lui-même composés pour sa bibliothèque, sur le modèle sans doute de ce que l'on faisait avant lui; on peut même croire que le buste ou le portrait des auteurs cités se trouvait au-dessus des distiques qui leur étaient consacrés; pour certains, l'hésitation n'est pas permise. Ainsi, au rayon de la médecine, étaient inscrits les noms de Cosmas, Damianus, Hippocrates, Galenus, et l'évêque leur avait consacré cet éloge :

Quos claros orbe celebrat medicina magistros
Hos præsens pictos signat imago viros.

*
* *

Mais quelque joie que l'on ait de posséder une riche bibliothèque dans l'église, le savant préférera toujours aux trésors communs ses livres à lui; le temps vint d'ailleurs où les grands docteurs, absorbés par les travaux de l'apostolat et

(1) SID. APOL., *Epist.*, l. II, 9.
(2) *Ibid.*, l. IV, 11.

la lutte contre les hérétiques, eurent besoin de posséder sous la main toutes leurs armes. Ainsi les nécessités de la lutte comme l'amour particulier du savant pour ses livres amenèrent la création de bibliothèques privées.

Il semble que saint Augustin en possédait une à lui dans sa demeure d'Hippone. Il dit en effet à la fin du *de Hæresibus* qu'un livre de saint Jérôme a paru sur ce sujet, mais qu'il n'a pu le trouver dans sa bibliothèque (1). Saint Possidius, rassemblant ses souvenirs sur le pontife, le docteur et l'ami, avec lequel il avait vécu quarante ans, *absque amara ulla dissensione familiariter atque dulciter*, parle de ses soins jaloux pour la bibliothèque et les livres, et mentionne que, en mourant, il légua tout à l'Eglise (2).

Mais le plus ardent des bibliophiles à cette époque, c'est saint Jérôme. Il rappelle le labeur qu'il s'était imposé pour rassembler à Rome une bibliothèque : *bibliotheca quam Romæ summo studio ac labore confeceram* (3). A la fin d'une lettre à Florentius son ami, il donne une liste d'ouvrages qui lui manquent, et le prie, si l'occasion s'en présente, de les lui faire transcrire ; il réclame en particulier les commentaires du bienheureux Réticius d'Autun sur le Cantique des cantiques, *commentarios in quibus canticum canticorum subtimiori sensu ille disseruit*, l'interprétation des psaumes de David et le très long ouvrage sur les Synodes de saint Hilaire (ce dernier traité, Jérôme l'avait jadis copié de sa main pour Rufin). Et il est sincère quand il ajoute : *mihi si rogata præstiteris cuncta largitus es.*

Mais Jérôme n'est pas un savant égoïste. Il possède bien

(1) AUGUST. *De Hæres.*, 88. *Audivi scripsisse de hæresibus sanctum Hieronymum, sed ipsum ejus opusculum nec in nostra bibliotheca invenire potuimus, nec unde possit accipi scimus.*

(2) POSSID. *Vit. August.*, XXXI. *Ecclesiæ bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper jubebat..... Ecclesiæ dimisit una cum bibliothecis.*

(3) HIERON. *Epist.* 32.

des ouvrages : *multis sacræ bibliothecæ codicibus abundamus;* que Florentius exprime un désir, il recevra tout ce qui peut lui plaire. Sa demande n'accablera pas le solitaire de travail; grâce à Dieu, il possède maintenant des scribes à son service : *habeo alumnos qui antiquariæ arti serviunt* (1). Ce Florentius possédait donc lui aussi une bibliothèque; mais il n'avait pas sans doute comme Jérôme des *librarii* pour augmenter sans cesse le trésor de ses livres.

Dans la transcription des manuscrits, saint Jérôme préfère l'exactitude à l'élégance (2). Il contient difficilement sa colère devant les erreurs des copistes hâtifs ou dénués d'intelligence, *qui scribunt non quod invenerùnt sed quod intelligunt, et dum alienos errores emendare nituntur ostendunt suos* (3).

Les Gaules ne le cédaient pas aux autres provinces pour le nombre et la richesse des bibliothèques. Saint Sidoine Apollinaire parle des collections de Ruricius, évêque de Limoges, de Lupus de Périgueux, *quem quotidie tam multiplicis bibliothecæ ventilata lassat egeries* (4). Les villas des Gallo-Romains étaient riches de livres, et volontiers ils appelaient, après Cicéron (Epist. VI, 8), leur bibliothèque l'âme de la maison. Tel ce Consentius, dans la maison de campagne duquel les trésors littéraires étaient en abondance : *thesauris bibliothecalibus large refertus.*

Et ce n'était pas chez ces hommes une simple manie de collectionneurs; ils travaillaient dans leur bibliothèque après qu'ils avaient sué sur les sillons de leurs champs; *ubi ipse dum non minus stylo quam vomeri incumbis, difficile discernitur domini plusne sit cultum rus an ingenium.* C'était là que Consentius taquinait les muses, écrivant *citos iambos, elegos acutos ac rotundatos hendecasyllabos et cætera*

(1) Hieron. *Epist.* 5.
(2) *Id., Præf. in Job.*
(3) *Id., Epist.* 52.
(4) Sid. Apoll. *Epist.*, l. VIII, 11.

carmina musicos flores thymumque redolentia, nunc Narbonensibus cantitanda nunc Biterrensibus (1).....

Mais où Sidoine se plaît par-dessus tout, c'est près de Nîmes, dans les villas de Tonance Ferréol et d'Apollinaire, sur les bords du Gardon. Chez Ferréol surtout, à Voroangus, les livres abondaient : *huc libri affatim in promptu;* et l'installation en était merveilleuse : *videre te crederes aut grammaticales pluteos, aut Athænei cuneos, aut armaria extructa bibliopolarum.* Un ordre spécial présidait à la distribution des livres. La section réservée aux femmes était surtout composée d'ouvrages religieux ; les hommes avaient en main tout l'héritage littéraire des latins : *qui inter matronarum cathedras codices erant, stylus his religiosus inveniebatur : qui vero per subsellia patrumfamilias, hi cothurno Latialis eloquii nobilitabantur.* Païens et chrétiens s'y coudoyaient. Sidoine mentionne comme exemple quelques auteurs : *hinc Augustinus, hinc Varro, hinc Horatius, hinc Prudentius lectitabantur : quos inter Adamantius Origenes, Turriano Rufino interpretatus, sedulo fidei nostræ lectoribus inspiciebatur* (2).

Peu à peu, sous le flot des invasions, le niveau des études s'abaisse et l'amour des lettres cherche un refuge dans les monastères. Depuis longtemps déjà il y était implanté. Jusque dans les monastères d'Egypte des maîtres enseignaient la lecture et la calligraphie, mais on n'y connaissait guère qu'un livre, la Bible. Une des occupations chères aux moines des déserts de Syrie était la transcription des manuscrits (3). Au monastère de saint Martin de Tours, c'était aussi le grand travail : *Ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur* (4).

(1) Sid. Apoll. *Epist.* l. VIII, 4.
(2) *Id.* l. II, 9.
(3) Dom Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine*, p. 379-397.
(4) Sulp. Sev. *Vit. s. Mart.*, VII.

Saint Augustin avait doté chacun de ses monastères d'une bibliothèque. Mais le meilleur modèle que l'histoire nous ait transmis d'une bibliothèque monacale en ces temps appartient au monastère de Viviers, en Calabre. C'est l'œuvre de Cassiodore (468-562). Alors qu'il était préfet de Rome, il avait rêvé de fonder une école spéciale, une sorte d'université romaine : *in urbe Roma professos doctores Scholæ potius acciperent Christianæ, unde anima susciperet æternam salutem, et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur* (1).

Les malheurs de l'époque s'opposèrent à la réussite du projet; ce grand esprit tourna dès lors toute son activité vers son monastère et y suscita un vrai mouvement d'études en y fondant une riche bibliothèque. Il serait difficile d'en énumérer tous les volumes. Les Pères latins et grecs s'y pressaient avec les historiens dont les œuvres intéressaient directement ou indirectement l'Eglise ; Josèphe, Eusèbe, Orose, Marcellin, Prosper, le *De Viris illustribus* de saint Jérôme et de Gennade, enfin Socrate, Sozomène, Théodoret, réunis par Epiphane Scolastique en un seul ouvrage sous la forme parvenue jusqu'à nous d'*Historia tripartita*.

Pour que rien ne manquât aux moines, cosmographes, géographes, rhéteurs, grammairiens, médecins prirent rang dans les armoires du monastère. Cassiodore pressait ses moines de copier les livres, leur confiant que c'était pour lui une des plus douces occupations : il y voyait une forme de l'apostolat : *laudata sedulitas manu hominibus prædicare, digitis linguas aperire..... contra diaboli surreptiones illicitas calamo atramentoque pugnare*.

Les moines éviteront les erreurs dans leurs copies. Cassiodore leur a, dans ce but, procuré les maîtres d'ortho-

(1) Cassiod. *De Instit. div. litt., præf.*

graphe les plus célèbres : Vélius Longus, Curtius Valérianus, Papirianus, etc.

D'autres moines sont employés à la reliure des livres : *his etiam addimus in codicibus cooperiendis doctos artifices, ut litterarum sacrarum pulchritudinem facies desuper decora vestiret.*

Ainsi tout favorise le travail ; de soucis extérieurs les moines n'en connaissent pas ; leur monastère est si agréablement placé que nul n'en voudrait sortir et que tous désirent y entrer ; il suffit aux besoins des moines avec ses jardins fertiles et sa rivière poissonneuse, *habetis hortos irriguos et piscosi amnis Pellenæ fluenta vicina.* Toute la description qu'en fait Cassiodore serait à citer.

Délivrés des soucis du lendemain, les moines peuvent se livrer à l'étude, les veilles même leur sont favorisées par des lampes nombreuses, *ubi olei pinguedo non deficit quamvis flammis ardentibus jugiter torreatur.* Enfin des horloges leur mesurent les heures ; l'une est pour les beaux jours seuls : mais pour obvier aux défauts de ce cadran solaire et marquer les heures nuit et jour, le monastère possède l'horloge hydraulique : *horologium aquatile* (1).

On se fait une idée de ce qu'était pour les études un monastère du VI[e] siècle en lisant le *de Institutione divinarum litterarum* de Cassiodore. A ces sanctuaires du travail on pouvait appliquer ces vers de saint Paulin de Nole :

Qui meditari vis laudes et cantica Christi
Hic promptos animos subde bonis studiis
Hic timor, hic doctrina datur, hic corda docentur ;
Hic viget inde bonum, hic ruit inde malum.

*
* *

Mais la bibliothèque la plus importante est celle de l'Église romaine. Elle dut être des plus considérables. A côté de

(1) CASSIOD. *De Instit. div. litt.*, XXIX et XXX.

la bibliothèque proprement dite se trouvait l'*archivum;* il comptait déjà de nombreux documents avant la persécution : « Plus on étudie les origines et les antiquités chrétiennes, dit de Rossi, plus on se convainc que chaque Église, et en particulier celle de Rome, obligée d'assurer l'exercice de son autorité propre, a dû imiter dans son gouvernement l'État et les municipes, en vertu d'un droit analogue à celui dont jouissaient les corporations, et conserver soigneusement tous ses actes écrits. » (1)

Les relations de Rome avec le reste de l'Église étaient plus fréquentes qu'on ne pourrait le croire : aucune douleur ne la laissait insensible; aux uns, elle envoyait des secours dans leur disette, aux autres, les conseils salutaires de la foi. Ainsi le pape Soter avait secouru l'Église de Corinthe : ἐπιχορηγῶν μὲν τὴν διαπεμπομένην δαψίλειαν τὴν εἰς τοὺς ἁγίους, λόγοις δὲ μακαρίοις τους ἀνίοντας ἀδελφοὺς ὡς τέκνα πατὴρ φιλόστοργος παρακαλῶν (2). Saint Étienne avait envoyé de même à la Syrie et à l'Arabie consolations et secours, et la Cappadoce se souvenait de saint Denys.

Nombreuses aussi étaient les lettres que Rome écrivait ou qu'elle recevait relativement aux questions doctrinales. Eusèbe en mentionne fréquemment dans son *Histoire ecclésiastique:* Tertullien certifie que la rétractation envoyée par Praxéas au pape Zéphyrin se garde dans le *scrinium* de l'Église romaine (3). On y conservait de même sans doute la lettre d'Origène au pape Fabien (4).

Plus volumineux encore devaient être les documents concernant l'administration de la communauté romaine. La place d'honneur y était réservée aux Actes des Martyrs; on

(1) De Rossi. *De Origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecæ Sedis Apostolicæ*, p. 22.
(2) Euseb. Cæs. *Hist. eccl.*. XXIII, 10.
(3) Tertull. *Adversus Prax.*, I.
(4) Euseb. Cæs. *Hist. eccl.*, VI, 36.

sait avec quel culte on recueillait les détails des Passions.

Pour les fidèles que la peine capitale n'avait pas frappés, mais qui languissaient dans les prisons ou étaient condamnés à l'exil, aux travaux des mines, l'Église en gardait aussi la liste très exacte. Saint Victor n'eut pas de peine à donner à Marcia la liste des chrétiens déportés en Sardaigne quand elle obtint de Commode leur délivrance.

Dans les grands registres où étaient inscrits tous les amis du Seigneur, depuis le Pontife jusqu'au dernier de ceux auxquels s'étendait la sollicitude de l'Église, la plus touchante liste est celle de ces veuves et de ces miséreux dont le nombre à Rome s'élevait à quinze cents et plus et qui vivaient des aumônes des fidèles : χήρας σὺν θλιβομένοις ὑπὲρ τὰς χιλίας πεντακοσίας, οὓς πάντας ἡ τοῦ δεσπότου χάρις καὶ φιλανθρωπία διατρέφει (1).

Si l'on y ajoute les archives des affaires contentieuses entre chrétiens, la liste des biens que possédait l'Église, on juge de l'importance du *scrinium* et l'on ne s'étonne pas que la garde en ait été confiée au premier diacre.

De ces riches collections tout a disparu dans la persécution de Dioclétien ; là plus qu'ailleurs il était difficile de se soustraire aux recherches.

Une inscription a permis à de Rossi de retrouver au moins l'emplacement de ces archives et de la bibliothèque de l'Église romaine. Au IIIe siècle, elles se trouvaient près du théâtre de Pompée, à l'endroit où le pape Damase éleva la basilique de Saint-Laurent dite Saint-Laurent *in Damaso*.

Après Constantin, la première mention qui soit faite de la salle des archives romaines date du pontificat de Jules Ier (337-352). Elle est désignée sous le nom de *scrinium sanctum*, et l'ordre est donné d'y conserver les actes d'affranchissement qui ont lieu par-devant l'Église.

(1) EUSEB. CÆS. *Hist. eccl.*, VI, 43.

Nous savons que le père de saint Damase, peu avant la persécution de Dioclétien, fut attaché aux archives comme notaire, puis lecteur; il s'éleva de là au diaconat et même à la prêtrise. C'est là que, à son tour, saint Damase entra pour suivre la même carrière et du lectorat s'élever jusqu'au pontificat suprême.

Hinc pater exceptor, lector, levita, sacerdos
Creverat hinc meritis quoniam melioribus actis;
Hinc mihi provecto Christus, cui summa potestas,
Sedis apostolicæ voluit concedere honorem.

Hinc, c'est le lieu même où étaient les archives, l'endroit où saint Damase éleva la basilique du diacre martyr; il avait placé ces quatre hexamètres à l'entrée de l'église. Mais en quel état se trouvait de son temps cet *archivum* de l'Église romaine? Après la persécution, Constantin avait rendu aux fidèles cet édifice; mais rien n'y restait des anciennes œuvres: tout était à refaire. On reprit patiemment le labeur de copiste. Faut-il affirmer que Constantin se montra aussi généreux pour Rome que pour Constantinople? Nous savons du moins que, au temps de saint Damase, saint Jérôme put consulter des manuscrits grecs et latins de la Bible.

Il est à penser toutefois que le local primitif devint ou insuffisant ou impropre à contenir les documents ecclésiastiques. Saint Damase le reconstruisit en l'agrandissant:

Archibis, fateor, volui nova condere tecta,
Addere præterea dextra, lævaque columnas,
Quæ Damasi teneant per sæcula nomen.

Il parle de colonnes à droite et à gauche; ce sont donc des portiques, des propylées. Ainsi étaient construites les bibliothèques antiques: celle de Pergame se déroulait sur le front et les côtés du temple de Minerve Poliade. Y avait-il à Rome une église près de l'*archivum*? Oui, une église

dédiée à saint Laurent, et que saint Damase avait restaurée.

Cependant, depuis le temps de saint Sylvestre environ, le Pape avait coutume de demeurer au Latran, et la distance était trop grande du palais à la bibliothèque. Il fallut songer à la rapprocher du Pontife romain. A quelle époque se fit cette translation? La première mention explicite de la présence de la bibliothèque au Latran date du VII[e] siècle : Le *Liber Diurnus Romanorum Pontificum* dit : *Decretum a nobis factum..... in arcivo dominæ nostræ sanctæ romanæ ecclesiæ, scilicet in sacro Lateranensi scrinio, pro futurorum temporum cautela recondi fecimus.*

C'est l'époque où le trésor littéraire pontifical s'enrichit puis dote les autres au point de s'appauvrir lui-même : c'est aux dons de Rome que l'Église anglo-saxonne doit l'essor merveilleux qu'elle prit dans le domaine des lettres. En dehors des actes d'affranchissement, des procédures des tribunaux ecclésiastiques, en dehors des polyptiques concernant les domaines de l'Église, le *scrinium sanctum* s'enrichit de documents d'une importance exceptionnelle pour la vie et la doctrine de l'Église. Actes conciliaires, décisions sur le dogme et la discipline : tout s'y conserve; les Papes gardent le double des lettres particulières ou collectives qu'ils envoient, et tout est catalogué avec soin; on en appelle au *scrinium* de l'Église romaine comme à un témoin authentique, à la disposition de tous. *Si a me fictam epistolam suspicaris, cur eam in romanæ Ecclesiæ chartario non requiris?* dit saint Jérôme à Rufin (1).

Gennade parle de deux livres du pape Gélase contre Nestorius et Eutychès, qui *hodie in bibliothecæ Ecclesiæ chartario reconditi tenentur.*

Des détails plus précis nous sont parvenus sur saint Gré-

(1) HIER. *Adv. Ruf.*, II, 20.

goire le Grand. On pourrait rassembler en partie le *Registre* de ses lettres et son polyptique sur les dons et offrandes de l'Église, tous deux placés dans le *scrinium*. Le polyptique en particulier se trouvait encore, deux cents ans après, au Latran, et formait un très grand volume en parchemin (1). Il nous confie lui-même que de son vivant ses *Homélies* sur les Évangiles s'y trouvaient : *Editæ autem in scrinio Sanctæ Ecclesiæ nostræ retinentur* (2). On y plaça ses *Morales*; mais, vers l'année 649, l'évêque de Saragosse ne put les y trouver : *præ multitudine aliorum librorum*.

Saint Grégoire voulut étudier le Concile d'Éphèse, il en fit rechercher les actes détaillés, et il trouva les manuscrits romains plus intacts et plus sincères que les grecs (3).

Un dernier fait attestera l'importance et la sage organisation de la bibliothèque pontificale. Un Concile se tint à Rome en 649. Les Pères eurent besoin de recourir fréquemment à l'autorité des Docteurs anciens. Le primicier des notaires, Théophylacte, reçut de Martin Ier l'ordre de fournir aux Pères tous les manuscrits demandés. Or, l'ordre était tel dans cette bibliothèque que le livre était aussitôt apporté que réclamé.

De Rossi a dressé sur les actes du Concile la liste des livres ainsi extraits du *scrinium*. C'est toute une patrologie grecque et latine. M. Paul Allard donne les noms par ordre alphabétique : Saint Ambroise, saint Amphiloque, saint Anastase, saint Athanase, saint Augustin, saint Basile, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Denys l'Aréopagite, saint Éphrem, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Naziance, saint Hilaire, saint Hippolyte, saint Jean Chrysostome, saint Jean de Scythopolis, saint Justin, saint Léon le Grand, saint Sévérien, Théophile

(1) Jean Diacre. *Vit. S. Greg. Mag.*, II, 24.
(2) Greg. Mag. *Præf. ad lib.* XL, *hom.*
(3) *Id. Epist.* 6, 9.

d'Alexandrie (1). De Rossi indique en outre que, d'après les mêmes actes, vingt-neuf écrits hérétiques furent produits au Concile. Ce n'était là évidemment qu'une faible partie de la bibliothèque romaine.

Récemment l'archéologie est venue jeter un jour nouveau sur le *scrinium* du Latran. On savait déjà que jadis le palais du Latran s'avançait jusqu'à la *Scala Santa*. C'est dans les souterrains de cet endroit que M. Ph. Lauer, de l'École française de Rome, a découvert les restes de la bibliothèque. Une peinture a été trouvée qui représente vraisemblablement saint Augustin. Le Saint est dans l'attitude du maître qui enseigne, un livre ouvert devant lui, et au-dessous l'inscription :

Diversi diversa Patres, hic omnia dixit,
Romano eloquio mystica verba sonans.

C'est donc là que fut transportée au Ve ou au VIe siècle la bibliothèque romaine, mais en émigrant elle ne cessa pas de demeurer sous le patronage de saint Laurent.

Dès le temps de Nicolas III (1277-1280), s'éleva derrière la *Scala Santa* un magnifique sanctuaire à saint Laurent : il se rattachait au Latran et formait comme la chapelle Sixtine des Papes d'alors ; mais ce que l'on sait moins, c'est qu'une autre chapelle avait précédé celle-là ; il en est fait mention au VIIIe siècle, à propos de l'ordination au diaconat de l'antipape Constantin : *in oratorio sancti Laurentii intro eumdem patriarchium*. Il ne sera peut-être pas exagéré de conclure que l'érection en remonte à la translation de la bibliothèque romaine.

Et si l'on veut bien se souvenir qu'une bibliothèque avait été réunie par le pape Hilaire à Saint-Laurent hors les

1) PAUL ALLARD. *Études d'histoire et d'archéologie*, p. 131-132.

murs (1), et que sur le mausolée de Galla Placidia, mère de Valentinien III, à Ravenne, saint Laurent est représenté debout, un livre ouvert à la main, devant son gril ardent et près d'une armoire aux rayons chargés de livres, on se dira que saint Laurent était dans l'Église romaine le protecteur des Livres Saints. Il restait toujours le grand diacre, le gardien incorruptible des trésors sacrés :

Claustris sacrorum præerat,
Cœlestis arcanum domus
Fidis gubernans clavibus.

Les bibliophiles seront heureux et fiers sans doute de ce patronage.

SÉRAPHIN PROTIN.

(1) *Lib. Pontif.*, t. Ier, p. 245. *Hic fecit monasterium ad sanctum Laurentium..... fecit autem et bibliothecas duas in eodem loco.....*

LA NOTION DU FUTUR

Les lois de la nature sont immuables, mais rien n'est plus mobile que l'ensemble des êtres qu'elles régissent. Les uns sont aujourd'hui, qui hier n'étaient pas; d'autres étaient hier, qui aujourd'hui ne sont plus; demain, plusieurs recevront une existence qu'ils n'ont pas encore et qu'ils perdront plus tard. C'est la terre qui se décompose: de ses éléments désagrégés il se forme des sucs: la plante en fait sa propre substance; elle-même, de sa sève, produit un rejeton qui se multiplie à son tour; puis elle tombe en poussière, et redevient la terre d'où elle était sortie. Les créatures spirituelles sont incorruptibles, car il n'y a en elles aucun principe capable d'altérer leur nature; mais elles agissent, et, à chaque instant, en elles, de nouvelles opérations remplacent les anciennes. La série des êtres se succédant les uns aux autres se déroulera ainsi jusqu'à la fin des temps.

Mais le Créateur n'a pas épuisé sa puissance en tirant le monde du néant; il est bien des choses qu'il n'a pas faites, qu'il ne fera jamais, et que cependant il pourrait faire. La créature elle-même n'opère pas tout ce que son activité est capable d'accomplir, elle n'est pas assujettie à tous les usages auxquels elle est susceptible de se plier. Achille, retiré sous sa tente, n'étonne plus l'armée par des prouesses qui rendraient son nom célèbre s'il sortait de son inaction; en plus d'un endroit, le fer restera enseveli dans les entrailles de la terre, quand il passerait, s'il était découvert, à travers

les feux de l'usine ou sous l'enclume du forgeron. Outre les choses qui ont été, qui sont ou qui seront, il en est d'autres qui n'ont jamais été, ne sont pas et ne seront jamais; considérées en elles-mêmes, elles ont autant de droit à l'existence que les premières; mais parce que personne ne mettra en mouvement les causes qui seraient capables de les produire, elles resteront toujours à l'état de simple possible.

La différence qui existe entre les êtres passés, futurs, présents ou simplement possibles, a sa source dans leurs rapports avec l'existence : ceux qui sont existent en eux-mêmes, et ceux qui ne sont pas n'existent que dans leurs causes. Excepté Dieu, de qui tout émane et qui n'émane de personne, tout ce qui est a une cause efficiente, c'est-à-dire un principe autre que lui, et dont l'activité lui a donné l'être. Mais il ne faut pas s'adresser à n'importe quelle créature pour obtenir un effet déterminé ; ce n'est pas une vigne sauvage qui produira des fruits agréables, ni un Chapelain qui éclipsera un Homère; la cause ne produit que ce qui est en sa puissance, que ce qu'elle a la vertu d'accomplir. C'est cette pensée qu'exprime le langage ordinaire, en disant qu'il est en la puissance de l'artiste de ciseler dans le marbre l'image d'un grand homme, et que précise le langage philosophique quand il dit que l'effet préexiste dans la virtualité de sa cause efficiente.

Dieu seul a le pouvoir de faire quelque chose de rien; l'activité de la créature se borne à transformer ce qui existe déjà. La plante change en sa propre substance les sucs de la terre, l'étincelle électrique combine en eau l'oxygène et l'hydrogène, le statuaire donne au marbre brut l'élégante ciselure que l'on admire dans son œuvre. L'être sur lequel la cause efficiente exerce son action, c'est la matière, véritable cause, elle aussi, car d'elle comme de la cause efficiente dépend, bien qu'à un titre différent, la production de l'effet. Mais toute matière n'est pas apte à subir n'im-

porte quelle transformation ; ce n'est pas avec une terre prise au hasard que l'artisan fabriquera des vases de Sèvres, mais avec celle-là seule qui aura la capacité, la puissance de recevoir la perfection que l'on veut lui imposer et qu'elle contient, pour ainsi dire, en germe.

Il faut donc que l'effet préexiste dans la puissance de la cause matérielle comme il préexiste dans celle de la cause efficiente, mais non de la même manière : il est dans la première comme dans celle qui le possède à l'état latent, et dans la seconde comme dans celle qui a la vertu de le produire au grand jour: et de même qu'il est contenu dans la *virtualité* de la seconde, l'on dit qu'il est contenu dans la *potentialité* de la première.

Un être existe réellement, en lui-même, quand il est hors de ses causes. La littérature ne compterait pas *Athalie* parmi ses chefs-d'œuvre, si cette tragédie n'était pas sortie de l'esprit de Racine; les hommes d'art n'admireraient pas le Moïse de Michel-Ange, si le grand artiste, manifestant au dehors l'idéal qu'avait conçu son génie, n'avait dégagé cette merveille des contours informes d'un bloc de marbre. Une fois hors de ses causes, l'être est actuel, présent, existant; mais qu'il cesse d'exister, il y rentre, comme la statue brisée devient ce qu'elle était autrefois, n'ayant d'être que celui qu'elle trouve dans l'intelligence d'un artiste ou sous les apparences grossières de la matière brute. Le futur et le possible sont tous deux contenus dans leurs causes avec cette différence que le futur en sortira un jour, tandis que le possible y restera éternellement enseveli. La tendance, ou, pour employer le langage philosophique, l'*habitude à l'existence*, voilà ce qui fait qu'entre deux possibles l'un est futur et l'autre ne l'est pas; voilà en quoi consiste la *futurition* (1).

(1) SUAREZ. *Proleg. II ad Gratiam*, cap. VII, 7 et 8. *Dico ergo esse rem*

Il ne suffit pas à deux effets d'être futurs pour se ressembler en tout point. Ils ont, il est vrai, un caractère commun, ce droit à l'existence qui est refusé au simple possible; mais si, pour y arriver, ils suivent des routes différentes, les manières diverses dont ils sortiront de leurs causes les placeront dans des espèces bien distinctes.

Il en est dont la production a sa raison d'être dans la nature même de leur cause, quand les éléments qui la constituent sont disposés de telle façon, qu'elle cesserait d'être elle-même si elle n'accomplissait pas un acte déterminé. Telles sont les lois de l'univers qui font que le soleil se lève tous les matins, que chaque hiver ramène le froid, que l'océan soulève régulièrement ses flots à l'heure de la marée. Aucun obstacle physique n'est assez puissant pour enrayer leur activité; les effets auxquels elles sont ordonnées arriveront nécessairement à l'existence, à moins qu'une intervention miraculeuse de Dieu ne suspende l'ordre établi dans le monde.

Mais cela n'explique pas tout. En 1810, un astronome, parfaitement au courant des influences que les astres exercent sur les saisons, aurait pu prédire pour 1812 un hiver des plus rigoureux; rien cependant ne présageait avec une entière certitude la campagne de Russie, l'incendie de Moscou et la retraite de la Grande Armée.

Il se trouve encore des êtres qui, de par les principes essentiels qui les constituent, produiraient des effets déterminés, s'ils ne rencontraient un obstacle insurmontable

futuram formaliter consistere in transitu quodam ab esse quod habet in causa, ad esse quod in seipsa aliquando habitura est; unde est quasi tendentia quædam ab esse in potentia ad esse in actu, quæ in re ipsa ponenda est..... Quodcirca esse quod effectus habet in causa, solum est fundamentum futuri esse, non ratio formalis ejus; esse autem actuale ipsius pro sua mensura, seu temporis differentia, est quasi terminus futuritionis; futuritio autem concipitur a nobis quasi habitudo quædam, seu transitus a tali fundamento ad talem terminum.

dans certaines causes physiques, dont l'activité plus puissante s'oppose à la leur. Laissé à lui-meme, l'incendie aura vite fait de consumer l'édifice; mais l'eau, apportée à propos, peut arrêter ses progrès. En supposant qu'on lui laisse continuer ses ravages jusqu'au bout, on ne pourra pas dire qu'un tel résultat, considéré en lui-même, était nécessaire, puisque l'on pouvait l'empêcher; mais parce qu'ils sont la conséquence des principes mêmes de la cause d'où ils sortiront, de pareils effets reçoivent, avant d'être produits, le nom de *futurs naturels*. Leur cause, comme celle des *futurs nécessaires*, est, par sa nature, déterminée à leur donner l'existence; mais elle n'est pas tellement audessus du reste de la création qu'elle ne puisse se heurter à un être plus fort, et capable de l'arrêter dans l'accomplissement de son œuvre. Aussi, tandis que Leverrier annonçait, sans crainte de se tromper, la place qu'un astre nouveau allait occuper dans le ciel, l'armateur, qui voit son navire quitter le port, ne sait pas s'il arrivera sur la rive opposée (1).

A côté de ces effets qui sont futurs parce que l'essence même de leur cause exige, bien qu'à des degrés divers, leur production, il en est d'autres qui arrivent à l'existence sans que les éléments de qui ils tiennent l'être ne soient, en vertu de leur nature, déterminés à la leur donner. Lorsque Clovis monta sur le pavois, et plus tard à la journée de Tolbiac ou dans le baptistère de Reims, il n'y avait en lui rien qui l'obligeât, sous peine de cesser d'être lui-même, à adorer ce qu'il avait brûlé et à brûler ce qu'il avait adoré; et cependant tout cela devait arriver. Il s'agit du *futur libre*.

(1) SAINT THOMAS, *de Veritate, Quæst.* II, art. 12. *Necessarium autem non potest impediri quin sit antequam fiat, eo quo causæ ejus sunt immutabiliter ordinatæ ad ejus productionem..... Sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum : quia tunc non est nisi in causis suis quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum.*

Comme les autres, il préexiste dans la virtualité de sa cause, qui est toujours une substance spirituelle; il peut arriver que la cause ait une inclination à produire un effet plutôt qu'un autre, suivant les dispositions du caractère ou des passions; mais cette inclination n'est pas suffisante pour rendre infaillible l'existence du possible: la cause libre se détermine d'elle-même à l'accomplissement d'un acte qu'elle pourrait ne pas poser, que sa nature n'exige pas, et dont souvent même il contrarie les penchants.

*
* *

Comme on le voit, les effets, pour être futurs, n'en présentent pas moins de grandes différences, suivant qu'ils sont *nécessaires*, *naturels* ou *libres;* mais ils ont un élément commun qui est la tendance à l'existence pour un temps plus ou moins éloigné. Ce point acquis, les philosophes et les théologiens portent plus loin leurs investigations : ils veulent savoir la raison qui, donnant à un possible cette tendance à l'existence qui est refusée à un autre, fait que l'un sera et l'autre ne sera pas. Les astronomes savent quand aura lieu une éclipse de soleil, et, de tous les points du monde, ils se rendent à un observatoire déterminé afin de mieux l'étudier; quand l'incendie s'allume, l'édifice peut être sauvé en partie, comme il peut périr entièrement, et cependant une seule de ces alternatives se réalisera; en 1810, Napoléon pouvait décider le maintien de la paix aussi bien que la campagne de Russie, et cependant, de ces deux partis, il n'y en avait qu'un de futur. Où faut-il chercher la raison de tout cela? Est-ce dans la nature de l'effet, est-ce dans celle de la cause? Un être sera-t-il, parce que son essence le veut ainsi, ou bien parce que sa cause est déterminée à le produire dans un temps à venir?

La nature n'est autre que l'ensemble des éléments qui placent un être dans une catégorie déterminée, et font qu'il

est telle chose et non telle autre, qui le rangent parmi les substances et les accidents, parmi les corps ou parmi les esprits, parmi les minéraux ou parmi les créatures vivantes, parmi les végétaux, les animaux, ou parmi les hommes.

Affirmer d'une chose qu'elle tient d'elle-même, c'est-à-dire de sa propre nature, cette tendance à l'existence qui la fera infailliblement sortir de ses causes, c'est donner à entendre qu'elle y a droit au même titre que l'homme à la raison, et qu'il serait aussi absurde de la concevoir sans l'existence, que de supposer un cercle carré, ou un homme sans âme raisonnable. Si on examine les éléments qui composent les essences créées, on n'en trouve aucun qui élève si haut ses prétentions. Pour faire un être vivant, soit végétal, soit purement sensitif, soit sensitif et intellectuel tout ensemble, il lui faut un principe de vie, une âme: mais il ne s'ensuit pas qu'il ait droit à l'existence. Point de jour sans la lumière du soleil; mais il ne s'ensuit pas que le soleil doive éclairer la terre de ses rayons.

Tel est le caractère que présentent les natures des choses: immuables, elles sont absolument indépendantes des créatures, et Dieu lui-même n'a pas le pouvoir de les changer. Il n'est pas en sa puissance de faire qu'un cercle soit carré, ou qu'un esprit angélique soit un homme. Si les futurs tenaient d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leur propre nature, cette tendance l'existence, ils sortiraient de leurs causes sans que celles-ci dûssent agir, et sans qu'il fût possible à Dieu de les en empêcher. Il n'aurait pas été au pouvoir de Dieu de faire que le soleil ne s'arrêtât pas à la voix de Josué; le feu a-t-il consumé une maison? il n'aurait été au pouvoir de personne de l'enrayer dans sa marche, supposé même que l'eau eût été apportée en quantité suffisante; Napoléon ne serait pour rien dans la campagne de Russie, et il n'aurait pas été en son pouvoir de ne pas entrer dans Moscou. Ces effets, en un mot, tiendraient leur existence, non d'une

cause extérieure, mais d'eux-mêmes; et comme ils ne pourraient pas se la donner, supposé qu'ils fussent un moment sans l'avoir, il faudrait qu'ils l'aient de toute éternité. Ainsi serait détruite, avec la notion de futur, la notion de causalité, aussi bien de la cause première que de la cause seconde, et la porte serait toute grande ouverte au panthéisme et à sa conséquence directe, qui est l'athéisme.

Puisque l'effet ne trouve pas en lui-même la raison de sa *futurition*, c'est donc dans l'ordre des causes qu'il faut chercher le principe par lequel, de deux possibles, l'un arrivera à l'existence et l'autre ne l'atteindra jamais. Une chose est future ou ne l'est pas, quand sa cause est disposée de telle façon que, sans manquer, elle la produira ou ne la produira pas. C'est ainsi que le soleil accomplira comme par le passé sa révolution annuelle en trois cent soixante-cinq jours, parce que les lois de la nature l'y obligent.

Cette réponse laisse subsister de graves difficultés. Ce qui arrivera demain, dans une semaine, dans le cours des années, des siècles, dans toute la suite des temps, est dès maintenant futur. S'il est vrai que le futur tient de sa cause la tendance d'arriver sans manquer à l'existence, il faut donc que sa cause soit disposée de telle façon qu'elle ne puisse pas ne pas lui donner l'existence. Cette théorie n'a aucun inconvénient pour les lois générales de la nature, desquelles toutes les autres découlent; elles sont telles que les astres accomplissent leurs mouvements périodiques, et que les éclipses se produisent sans que rien ne puisse les en empêcher, hormis l'intervention miraculeuse de Dieu. Mais, lorsqu'un incendie éclate dans une maison, il peut se faire que la promptitude des secours arrête ses progrès, ou bien que, laissé à lui-même, il achève son œuvre de destruction. Dans la première de ces deux hypothèses, faut-il dire que ceux dont l'activité a triomphé du fléau n'étaient que des causes tellement déterminées à cet acte

qu'elles ne pouvaient pas manquer de le produire? Et, par conséquent, qu'il leur eût été impossible de refuser leur intervention, ou de se retirer après quelques instants d'efforts? Dans la seconde de ces hypothèses, est-il permis de supposer que les causes devant, sans manquer, détruire la maison, toute tentative de secours était inutile ou impossible?

L'embarras devient bien plus grand quand il s'agit des créatures libres. Il était vrai de tout temps que saint Pierre renierait Notre-Seigneur; on a de la peine à comprendre comment, devant produire, sans manquer, un acte pareil, il a pu conserver sa liberté en l'accomplissant.

Ces considérations décidèrent toute une école de théologiens à chercher ailleurs que dans la détermination de la cause la raison du futur, et à la placer dans l'effet considéré en lui-même (1). Mais comme cette théorie a le défaut capital de mettre dans la nature même de l'effet un droit à l'existence qu'elle n'a pas, il ne reste qu'à déclarer la question insoluble, ou à chercher si une étude attentive des causes ne donnerait pas la solution de ces difficultés.

*
* *

Il existe cette différence entre la cause première et les causes secondes, que, lorsque celles-ci ont une fois produit leur effet, cet effet subsiste indépendamment d'elles et n'a plus besoin d'elles pour devenir cause à son tour, tandis qu'il ne peut se passer de la cause première, soit pour subsister, soit pour agir. Le jeune chêne grandit et se déve-

(1) Suarez. *Proleg. II ad gratiam*, cap. VII, 10. *De ratione contingentis futuri est indifferentia in causa, et non in effectu futuro: determinatio e contra..... Nam hæc contingentia in effectu revera non est modus realis intrinsecus ipsius effectus, sed est denominatio a tali causa et indifferentia ejus..... Jam ergo effectus futurus potest esse determinatus quoad actualem habitudinem ad esse actuale, etiamsi sit contingens in potentia, seu in modo agendi causæ.*

loppe sans rien demander à l'arbre d'où il est sorti : qui donc lui conserve l'existence? Est-ce lui-même, en vertu des seules forces de sa nature? Mais si la conservation de l'être rentre dans les éléments constitutifs de son essence, il sera aussi impossible de lui enlever l'existence que de faire un cercle carré. Si c'est de sa nature seule qu'il tient l'activité avec laquelle il s'assimile les sucs de la terre, s'élève vers le ciel, étend ses branches autour de lui, il sera aussi impossible de mettre un terme à ses actes que de concevoir un homme privé d'une âme raisonnable, ou bien un feu qui n'aurait pas la vertu de brûler.

Ainsi, ce n'est pas d'elles-mêmes que les causes secondes tiennent leur existence initiale; ce n'est pas par leurs seules forces qu'elles la gardent quand elles l'ont reçue; ce n'est pas par leur seule puissance qu'elles agissent : en elles, il y a la cause première, Dieu, dont l'action incessante leur donne l'être, le leur conserve, et opère en elles, non sans elles, mais par elles, les actes qu'elles accomplissent. Dans cette œuvre, il ne peut recourir à l'intermédiaire d'un instrument. Le peintre le plus habile, avec un ciseau pour outil, ne saurait, non pas rivaliser avec Raphaël, mais seulement peindre la toile la plus grossière; le statuaire le plus expérimenté, fût-il un Phidias, ne saurait, avec un simple pinceau, ciseler une statue dans le marbre : car, quelle que soit la dextérité de celui qui le manie, l'instrument n'exécutera que ce qu'il a en lui-même la vertu de produire, et il n'est ni dans la nature du ciseau d'étendre les couleurs, ni dans celle du pinceau de tailler le marbre. Aussi l'instrument le plus parfait, fût-il entre les mains de Dieu, ne saurait conserver l'existence à la moindre créature, car, pour avoir en soi-même la vertu de conserver l'être dans les autres, il faut avoir l'être en soi-même; et cela n'appartient qu'à la cause première. Il est donc impossible de concevoir un être dans lequel Dieu lui-même n'opérerait

pas; et comme nul ne peut ne pas être là où il opère par lui-même, il est impossible de concevoir une créature dans laquelle Dieu ne serait pas. C'est ainsi que l'immensité, en vertu de laquelle rien ne peut exister sans que Dieu le remplisse, a sa source dans la toute-puissance divine, qui seule peut causer et conserver l'être dans les créatures (1).

La cause seconde est loin d'exercer sur l'existence de son effet une influence aussi prépondérante. Elle ne le produit pas de toutes pièces, mais le suppose préexistant dans la potentialité d'une matière réelle. La conception de l'artiste ne suffit pas pour faire une statue: il lui faut encore le marbre, ou bien un métal comme l'airain, l'or ou l'argent, et son activité se bornera à dégager de ses causes, c'est-à-dire de la matière, l'image qui y demeurait à l'état latent. La cause seconde n'est donc qu'un principe de mouvement qui détermine un être déjà préexistant à passer d'un état à un autre plus parfait, comme quelqu'un sortirait d'une obscure prison pour se montrer au grand jour (2).

Qu'elle soit nécessaire, naturelle ou libre, elle n'exclut en aucune manière l'action actuelle et immédiate de la cause première. Dieu agit en elle, non sans elle, mais avec elle et par elle, comme le menuisier avec son ciseau. Il y a différence toutefois que si le ciseau, pour exercer la vertu qu'il a de couper, a besoin de l'impulsion de l'ouvrier, cependant il possède cette vertu indépendamment de l'ou-

(1) SAINT THOMAS. I. P. *Quæst.* VII., art. 1. *Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus intime.*

(2) SAINT THOMAS, I. *Dist.* XXXVII. Qu. 1, art. 1er. *Hæc est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse.*

vrier, en lui-même; tandis que la cause seconde, pour exercer sa puissance d'action, non seulement demande que la cause première la mette en mouvement, mais ne possède cette puissance que par la cause première qui est en elle et opère ce qu'elle a. Cependant elle agit, et d'une manière qui lui est propre: sa nature est de tenir de Dieu des perfections déterminées; son action déterminera les perfections de l'acte que Dieu accomplit en elle, le rendra libre ou nécessaire, fera que les opérations de l'animal excéderont celles de la plante et n'égaleront pas celles de l'homme, que la beauté de la statue sera proportionnée au génie de l'artiste. Si le soleil décrit chaque jour sa courbe accoutumée, ce n'est pas seulement parce qu'il a reçu un mouvement initial, qui, en vertu de la vitesse acquise, se poursuit indépendamment du moteur; la cause première est là, opérant en lui l'être et le mouvement; et lui, en vertu de sa nature, empêche ce mouvement d'avoir le caractère et les conséquences qu'il aurait dans un corps autrement constitué.

Qu'on ne dise pas que cette action prédominante de Dieu sur toutes les créatures rend l'homme semblable à ces chrétiens, entre les mains desquels les persécuteurs mettaient de force l'encens qu'il fallait brûler aux idoles; qu'elle lui enlève la liberté. Car, s'il est de la nature de la cause seconde de ne pas subsister et de ne pas agir sans l'opération incessante de la cause première, il appartient à la cause première de donner à la cause seconde et à ses actes toute la perfection qui leur est due (1). Parce que la puissance des persécuteurs était bornée, il leur était impossible de donner à ces offrandes la liberté requise pour les rendre

(1) Saint Thomas. I. P. Qu. xix, art. viii. *Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Cum igitur voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult.*

imputables aux chrétiens; mais Dieu, dont la puissance n'a pas de limites, opère dans l'homme, non sans lui, mais avec lui et par lui, sans lui enlever la liberté.

*
* *

Une fois ces principes posés, la question devient facile à résoudre. Comme le possible, le futur préexiste dans ses causes, non seulement dans sa cause immédiate, mais encore dans la cause première et dans les causes intermédiaires. Ainsi, la végétation qui s'éveille au printemps a son principe prochain dans l'activité de la plante, son principe éloigné dans le soleil, dont la chaleur pénètre la terre et détermine la plante à mettre en exercice l'énergie qui était en elle à l'état latent, et son principe premier en Dieu, qui se sert du soleil et de la plante à l'aide desquels il produit les actes qu'ils accomplissent. Dieu ne fait rien qu'il n'y soit déterminé de toute éternité; ce qu'il veut, arrive sans manquer, et comme il l'entend: d'une manière nécessaire quand il le produit par des causes secondes qui ne sauraient agir autrement sans cesser d'être elles-mêmes; d'une manière contingente, mais naturelle, quand il le produit par des causes secondes, qui, en vertu de leur nature, ne pourront se comporter d'une autre façon, tant qu'elles ne rencontreront pas un obstacle insurmontable; d'une manière libre, quand il le produit par des causes secondes, qui, par les principes mêmes de leur essence, pourraient, tout en restant elles-mêmes et dans les circonstances présentes, faire le contraire de ce qu'elles font (1).

(1) Saint Thomas. I. P. Qu. xix, art. viii. *Quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.*

C'est ainsi que l'effet tire sa nécessité ou sa contingence, non de la cause première, non des causes intermédiaires, mais uniquement de sa cause immédiate (1). Le soleil accomplit nécessairement sa révolution accoutumée, bien que ce soit en toute liberté que la cause première lui ait donné les lois auxquelles il obéit, comme l'incendie, si personne ne s'y oppose, dévorera nécessairement l'édifice, bien que ce soit librement qu'une main criminelle l'ait allumé. C'est librement qu'au temps des persécutions des chrétiens renoncèrent à la foi, bien que ce soit sous l'empire de la nécessité qu'ils aient subi les tourments qui les déterminèrent à cet acte.

Tout ce que Dieu est décidé à produire, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'une cause nécessaire, soit par l'intermédiaire d'une cause contingente, c'est-à-dire naturelle ou libre, est futur par la seule vertu de cette détermination : car, ce que Dieu veut arrive sans manquer ; nécessairement, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une cause qui ne saurait ne pas produire son effet sans cesser d'être elle-même, quand cette cause est nécessaire ; ou infailliblement, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une cause dont la nature n'exige pas, du moins d'une manière absolue, la production de l'effet, quand cette cause est naturelle ou libre. Parmi les effets créés, il en est qui sont tellement au-dessus du reste de la création, qu'en dehors de Dieu aucune puissance ne peut les arrêter dans l'accomplissement des actes auxquels les principes mêmes de leur essence les ordonnent invinciblement : tels sont les éclipses et en général tous les phénomènes physiques, qui, ne pouvant manquer d'arriver à des époques fixées, sont futurs par cela même qu'il est impossible à leurs causes de ne pas les

(1) Saint Thomas. *I. Dist.* xxxviii. Qu. I, art. v. *Quandocumque enim sunt causæ multæ ordinatæ, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia sed causam proximam.....*

produire. Mais, s'il existe des obstacles assez forts pour contrebalancer l'action de la cause seconde et l'empêcher d'arriver au but vers lequel sa nature l'incline, l'effet n'obtient de la détermination de sa cause qu'une *futurition* relative, parce qu'elle est subordonnée à la grandeur des empêchements qui peuvent surgir. C'est ainsi que le médecin, se basant sur l'état actuel du malade, annonce une guérison prochaine, bien qu'une rechute imprévue puisse tromper ses prévisions (1).

L'événement est bien plus hasardeux quand il s'agit de la cause libre: en vertu de sa nature, elle n'est tenue à aucun acte déterminé; l'inclination, le caractère, peuvent, jusqu'à un certain point, engager l'avenir, mais ils ne permettent que des conjectures. Cependant elle agira, et les effets qu'elle produira sont déjà futurs: mais ils tiennent leur *futurition* certaine, non des éléments essentiels de leur cause immédiate, mais de la détermination de la cause première et de l'influence qu'elle exercera sur la nature libre (2).

Ces conclusions, qui, pour être démontrées philosophiquement, demandent une étude métaphysique des plus abstraites, sont cependant tellement d'accord avec le sens commun, qu'elles se retrouvent dans la bouche de tous, à chaque instant, et dans n'importe quelles circonstances de la vie. S'entretenir d'un événement dont on attend l'issue, en être réduit aux conjectures, le regarder comme probable, comme certain, n'est-ce pas dire que les causes, du moins

(1) Saint Thomas. Qu. xii, *de Veritate*. Art. x., *ad*. 7. *Aliquid potest dici esse futurum, non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis, ut sic sit futurum; sic enim medicus dicit iste sanabitur et iste morietur, et si aliter contingat non falsum dixit, sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri, et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum. Unde philosophus dicit in 2 de Generatione quod futurus quis incedere, non incedit.*

(2) Saint Thomas. Qu. III. *De Veritate*. Art. vi. *Quia ad ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda determinantur ex proposito divinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.*

dans la mesure où on les connaît, ne sont pas en elles-mêmes déterminées à produire tel ou tel effet? Qu'elles le sont, mais de telle manière qu'elles peuvent être arrêtées dans l'accomplissement de leur acte, ou bien qu'elles iront jusqu'au bout sans que rien ne puisse les en empêcher? Aussi dans tous les passages où il traite de cette question (1), saint Thomas, qui, malgré la hauteur à laquelle il s'élève, ne perd jamais de vue la réalité des choses, place-t-il la *futurition* et ses degrés dans l'ordre des causes par rapport à leurs effets.

François de Paule Blachère.

(1) Saint Thomas. *I. Dist.* xxxviii. Qu. I, art. v. *Deus videt ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res era futura.* — Qu. III. *De Veritate.* Art. xii, *ad. 7. Cum dicitur hoc est futurum, designatur ordo, qui est in causis illius rei ad productionem ejus.* — I. P. Qu. XVI. Art. vii, *ad. 3. Omne quod est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret; unde sublata causa, non esset futurum illud fieri.* On retrouve le même enseignement dans : I. *Contra Gent.* cap. lxvii; I *Perih.* cap. viii; 2ª 2ᵃᵉ Qu. CLXXI. Art. vi. *ad.* 2; I. P. Qu. xvi, art. 13.

FLÉCHIER IMITATEUR DE BOSSUET

L'apparition des *Précieuses ridicules,* en 1659, avait fermé l'hôtel de Rambouillet. Ainsi le veut l'histoire, mais alors, que devient la poétique légende qui place la première entrevue de Bossuet et de Fléchier dans la « Chambre bleue », vers 1660, peu de temps après l'arrivée à Paris du jeune abbé méridional? Qu'importe! Les relations qui existèrent durant quinze ans, de 1670 à 1685, entre l'évêque de Meaux et le futur évêque de Nîmes (1), n'offrent qu'un intérêt secondaire pour notre sujet.

Intelligence fluide, presque superficielle, caractère conciliant, cœur lent à aimer comme à haïr, modeste avec une teinte de vanité, tel nous apparaît Fléchier d'après sa vie, ses œuvres et son portrait tracé par lui-même. Il y a longtemps qu'on a défini Bossuet, esprit dogmatique, volonté ardente et absolue, tempérament combatif, cœur humble avec fierté. Quel aimant mystérieux put attirer l'une vers l'autre deux âmes que ne semblait unir aucune parenté intellectuelle ou morale? Il serait instructif aussi de rechercher dans quelle mesure l'austère influence de Bossuet a contribué à préparer dans le frivole abbé de ruelles, dans le poète du *Carrousel* et du *Genethliacon,* le pieux évêque de Nîmes et l'apôtre des protestants des Cévennes. Mais ce sont des orateurs, non des évêques que nous étudions.

Qui aurait aujourd'hui l'idée d'établir un parallèle entre

(1) Cf. A. Fabre, *La jeunesse de Fléchier*, t. Ier.

Bossuet et Fléchier? Personne assurément, pas même ceux qui écrivent plaisamment à propos des oraisons funèbres du premier : « Les lire d'un bout à l'autre, c'est une grosse affaire. » Croirait-on qu'un panégyriste de Bossuet ait pu dire en pleine Académie, en 1704 : « Méditant des victoires contre les ennemis de l'Église, il laissa obtenir à ses rivaux le premier rang qu'il pouvait obtenir dans l'éloquence sacrée. » (1) Oui, le grand siècle a cru — et nous pourrions citer Mme de Sévigné, Bussy-Rabutin et d'autres — que Fléchier « le rival du grand Chrysostome », le « maître dans l'art de parler », celui « qu'on regardait à la cour comme méritant le mieux d'être crossé et mitré, » (2) était le vrai, l'unique inventeur de l'oraison funèbre, un genre d'éloquence où il tiendra toujours un rang à part, où il ne trouva pas de modèles pour se former..... (3) Halte-là! Si Fléchier revenait au monde, il sourirait de ces éloges hyperboliques; il avouerait, avec une modestie un peu gênée peut-être, qu'il eut un maître et un modèle : Bossuet.

La critique est chose si versatile, que Voltaire, La Harpe, Marmontel, Thomas, ont prononcé contre l'ami de la « nouvelle Sapho » l'accusation de plagiat. N'allons pas si loin. Reconnaissons aussi que le plus doux des moralistes, Vauvenargues, a malmené bien durement le pauvre Fléchier. S'il est difficile de voir, avec Mme de Sévigné, dans les oraisons funèbres et encore plus dans ses sermons, « des chefs-d'œuvre d'éloquence », il faut avoir, comme La Harpe, une démangeaison de mettre au monde une jolie expression pour appeler l'ami du grave Montausier « le premier des rhéteurs de son siècle ». Et Vauvenargues qui plaçait cette phrase sur les lèvres de Fénelon : « Fléchier est un rhéteur

(1) Abbé DE CLÉREMBAULT, *Eloge de Bossuet*, 2 août 1704.

(2) *Recueil du temps.*

(3) *Discours du directeur de l'Académie à la réception du successeur de Fléchier, en 1710.*

qui écrivait avec quelque élégance, qui a semé quelques fleurs dans ses écrits, et qui n'avait point de génie, » (1) Vauvenargues ignorait-il que ce même Fénelon, en apprenant la mort de l'évêque de Nîmes, s'était écrié : « Nous avons perdu notre maître? »

Le XVII[e] siècle manquait de perspective; le XVIII[e] brisa aveuglément l'idole qu'on avait adorée avec trop de complaisance. Bossuet occupe aujourd'hui et pour longtemps la place qu'il mérite, infiniment au-dessus de son rival et imitateur.

Fléchier partageait-il sur l'éloquence de son émule l'étrange méprise de ses contemporains? La réponse est dans ses oraisons funèbres.

*
* *

Faut-il rappeler de quelle splendeur de pensée et d'expression Bossuet a revêtu le commentaire de cette parole de la femme de Thecua : *Omnes morimur et quasi aquæ dilabimur in terram, quæ non revertuntur?*

De quelque superbe distinction que se flattent les hommes, ils ont tous une même origine, et cette origine est petite. Leurs années se poussent successivement comme les flots; ils ne cessent de s'écouler ; tant qu'enfin après avoir fait un peu plus de bruit et traversé un peu plus de pays les uns que les autres, ils vont tous ensemble se confondre dans un abîme où l'on ne reconnaît plus ni princes, ni rois, ni toutes ces autres qualités superbes qui distinguent les hommes; de même que ces fleuves tant vantés demeurent sans nom et sans gloire, mêlés dans l'océan avec les rivières les plus inconnues (2).

Il faut croire que Fléchier goûta ce tableau ; car cinq ans après, dans son oraison funèbre de la duchesse d'Aiguillon, il exprime ainsi la même idée :

(1) VAUVENARGUES, *Œuvres posthumes, Dialogue V, Pascal et Fénelon.*
(2) BOSSUET, *Oraison funèbre de la duchesse d'Orléans,* 1670.

Les plus tendres amitiés finissent; les honneurs sont des titres spécieux que le temps efface; les plaisirs sont des amusements qui ne laissent qu'un long et funeste souvenir; les richesses nous sont enlevées par la violence des hommes ou nous échappent par leur propre fragilité; les grandeurs tombent d'elles-mêmes; la gloire et la réputation se perdent dans les abîmes d'un éternel oubli. Aussi le torrent du monde s'écoule, quelque soin qu'on prenne de le retenir. Tout est emporté par cette suite de moments qui passent; et, par ces révolutions continuelles, nous arrivons, souvent sans y avoir pensé, à ce point fatal où le temps finit et où l'éternité commence (1).

Toute imitation a ses procédés. Ceux de Fléchier se révèlent dès cette première citation. En général — et à l'appui de cette affirmation les exemples abondent, — Fléchier, dans le passage qu'il imite, cueille une ou deux pensées saillantes et les développe avec un grand art. On aura remarqué, sans doute, que, pour le cas présent, il s'est inspiré de ces deux idées: la disparition de toutes les distinctions humaines, et la grande image biblique des « eaux courantes ». Ce que Bossuet avait exprimé dans une simple incidente : « où l'on ne reconnaît plus ni princes, ni rois, ni toutes ces qualités superbes qui distinguent les humains », se transforme, sous la plume de Fléchier, en une amplification oratoire qui laisse un peu regretter la majestueuse simplicité du modèle.

C'est encore dans l'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre que nous trouverons un nouveau point de comparaison. Bossuet nous fait pénétrer dans les tombeaux de Saint-Denys.

Elle (Henriette) va descendre à ces sombres lieux, à ces demeures souterraines, pour y dormir dans la poussière, avec les grands de la terre, comme parle Job, avec ces rois et ces princes anéantis,

(1) Fléchier, *Oraison funèbre de Turenne,* 10 janvier 1676.

parmi lesquels à peine peut-on la placer, tant les rangs y sont pressés, tant la mort est prompte à remplir les places (1).

Cet anéantissement des grandeurs dans la tombe a frappé l'imagination de Fléchier : il analyse cette pensée.

Les cendres (de Turenne) seront mêlées avec celles de tant de rois qui gouvernèrent ce royaume qu'il a si généreusement défendu ; mais, après tout, que leur reste-t-il à ces rois non plus qu'à lui des applaudissements du monde, de la foule de leur cour, de l'éclat et de la pompe de leur fortune, qu'un silence éternel, une solitude affreuse, et une terrible attente des jugements de Dieu sous ces marbres précieux qui les couvrent (2).

Aux amateurs de périodes symétriques, laissons le soin d'admirer ces phrases arrondies où rien ne manque pour l'oreille. Malgré ce luxe de détails harmonieux, Fléchier n'a pas le secret de faire passer en nous le frisson de la tombe. Serait-ce qu'il n'a pas, comme Bossuet, pénétré profondément par l'imagination dans le « silence éternel » de « ces sombres lieux », de « ces demeures souterraines » ?

Il est permis aussi de voir dans le portrait que Fléchier trace de la Dauphine des réminiscences de celui de la duchesse d'Orléans.

Est-ce par un simple hasard que Fléchier loue « la modération de l'esprit de la princesse », « cet air de grandeur et d'intelligence », « les grâces de la modestie jointes à l'élégance du discours », enfin « ce discernement avec lequel elle jugeait des ouvrages de l'esprit ? » (3) On se souvient du trait satirique lancé par Bossuet au milieu de son portrait de Henriette.

Nouveau genre d'étude et presque inconnu aux personnes de

(1) Bossuet, *Oraison funèbre de la duchesse d'Orléans*, 1670.
(2) Fléchier, *Oraison funèbre de la duchesse d'Aiguillon*, 1675.
(3) *Id.*, *Oraison funèbre de la Dauphine*, 1690.

son âge et de son rang; ajoutons, si vous le voulez, de son sexe : elle étudiait ses défauts (1).

Fléchier, qui, dans son *Mémoire sur les grands jours d'Auvergne*, avait déjà finement dessiné plusieurs silhouettes féminines, n'eut garde d'oublier cette pointe de son grave devancier. A propos d'un défaut cultivé par les femmes, sans être rare chez les hommes, le ton tranchant et absolu, Fléchier loue ainsi Christine de Bavière :

Une sage timidité lui fit toujours supprimer une partie de son avis, bien loin de décider comme la plupart des personnes de son élévation et de son sexe, qui, pour faire valoir leurs sentiments, se servent de l'autorité qu'elles ont et de la complaisance qu'on a pour elles (2).

Il nous a semblé reconnaître dans le récit de la mort de la Dauphine nombre de traits empruntés au tableau si pathétique à la fois et si majestueux de la mort du grand Condé, dont la lecture nous rappelle toujours involontairement les vers du poète :

L'astre brillant du jour se couchant dans sa gloire
Descend avec lenteur de son char de victoire.

Mais si, pour caractériser Fléchier imitateur de Bossuet, nous n'avions que les passages cités et quelques autres, où l'empreinte du grand orateur sans être aussi apparente est pourtant aussi réelle, nous en serions réduits à dire : Fléchier a fait à Bossuet un peu moins d'emprunts qu'à lui-même — car il s'est cité aussi quelquefois, — et notre tâche serait singulièrement simplifiée.

Mais M. de Meaux et l'abbé Fléchier se sont rencontrés deux fois pour payer le tribut de leur éloquence, la première fois à une reine, la deuxième fois à un magistrat.

(1) Bossuet, *Oraison funèbre de la duchesse d'Orléans*, 1670.
(2) Fléchier, *Oraison funèbre de la Dauphine*, 1690.

En dépit de leurs titres, autant le magistrat avait été mêlé à la politique, autant la reine était restée à l'écart des affaires. « Reine et brebis », « moutonnière et tendre sous un empois héréditaire d'orgueil royal », selon les expressions aussi originales qu'irrévencieuses de J. Lemaître (1), Marie-Thérèse d'Autriche avait trouvé « dans le tumulte d'une cour » « le Carmel d'Élie, le désert de Jean, et la montagne si souvent témoin des gémissements de Jésus. » (2) On sait combien Louis XIV était jaloux de sa gloire; la reine n'eut jamais ni le désir, ni même la pensée de la partager.

La stérilité du sujet, la difficulté des allusions inévitables rendaient spécialement délicate la tâche de ceux qui furent appelés à prononcer l'éloge de Marie-Thérèse, en 1683.

Je n'oserais condamner personne, pas même moi, à lire les trente-cinq oraisons funèbres qui furent prononcées dans cette circonstance. Il y a des critiques qui trouvent celle de Bossuet « un peu..... longue », et lui préfèrent — quel blasphème littéraire! — une page de Flaubert ou même de... Renan! Inutile de leur conseiller la lecture de celle de Fléchier, qui n'est pas sans mérite, ni celle du P. Soanen, de l'Oratoire, qui depuis..... (3)

Bossuet parla à « Saint-Denys, le 1er septembre 1683, en présence de Mgr le Dauphin » et prit pour texte ces paroles de l'Apocalypse: *Sine macula enim sunt ante thronum Dei.* Il s'attacha à louer la reine et la chrétienne. « Il n'y a rien que d'auguste dans sa personne »; heureuse par sa naissance « qui lui rendait la piété aussi bien que la grandeur comme héréditaires, par son éducation, par son mariage, par la gloire et par l'amour d'un si grand roi, et par le mérite et le respect de ses enfants, et par la véné-

(1) *Contemporains : Ire série. A propos d'un livre.*
(2) Bossuet, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche.*
(3) ..... fut évêque de Senez, refusa d'adhérer à la Bulle *Unigenitus* et mourut exilé à l'abbaye de la Chaise-Dieu.

ration de tous les peuples, elle ne voyait rien sur la terre qui ne fût au-dessous d'elle. »

« Il n'y a rien que de pur dans sa vie. » Son âme est comme cette colonne « où sont inscrits le nom de son Dieu, le nom de la cité de Dieu, la nouvelle Jérusalem, et le nom nouveau de Dieu. »

Le nom de Dieu, c'est cette foi vive qui inspire à la reine une profonde humilité, lui fait trouver la solitude, « au milieu du tumulte et des grandeurs, » lui donne une grande délicatesse de conscience, une force d'âme invincible en face des malheurs, et une miséricorde maternelle pour les déshérités de la fortune.

Le nom de la cité de Dieu, c'est l'Église, dont le cycle liturgique par sa variété qui « aboutit à l'unité tant recommandée par Jésus-Christ, » apporte « à l'âme innocente et pieuse avec des plaisirs célestes une solide nourriture et un perpétuel renouvellement de sa ferveur; » c'est l'Église catholique pour laquelle la reine éprouvait « un respect et un amour profond ».

Enfin, dans le nom nouveau de Dieu, Bossuet voit le pain vivant descendu du ciel dont Marie-Thérèse « se nourrissait avec une ardeur et une foi toujours croissantes. » Elle arrive ainsi à ce terrible passage « sans avoir besoin d'y apporter une autre préparation que celle de sa sainte vie. »

Il n'y a guère qu'une différence de mots entre ce plan et celui que Fléchier adopta pour son oraison funèbre « prononcée à Paris, le 24e jour de novembre 1683, en l'église des religieuses du Val-de-Grâce, où repose le cœur de Marie-Thérèse. » « Ce que Dieu a fait pour la reine, ce que la reine a fait pour Dieu, » Fléchier essaya de le montrer. Y réussit-il? Qui osera dire : Oui?

L'impression qui se dégage de son œuvre, c'est que l'oraison funèbre de son devancier l'a étrangement embarrassé; que, se sentant écrasé d'avance, il a cherché, sans y parvenir, à

déplacer le terrain de la lutte, et s'est vu réduit à emprunter les armes de son adversaire.

Nous avons défié qui que ce soit de nous prouver que Fléchier ait réussi à montrer dans sa première partie « ce que Dieu a fait pour la reine », dans la seconde « ce que la reine a fait pour Dieu ». C'est que, en effet, si le plan est clair, le développement en est d'une confusion extrême. Il faut s'y reprendre à plusieurs fois pour deviner l'enchaînement des idées, et l'examen définitif amène cette conclusion un peu osée peut-être : les éléments de la première partie pourraient entrer presque tous dans la seconde; la réciproque serait inexacte.

La cause de ce désordre? Il faut la chercher, sans nul doute, dans l'embarras de Fléchier, qui, obligé par son plan de suivre pas à pas Bossuet, a craint que l'imitation ne fût trop transparente, et, pour dérouter ses auditeurs, a quitté par moments le chemin direct pour se perdre dans des sentiers écartés.

Mais il ne tarde pas à se retrouver, je veux dire à retrouver Bossuet.

« Ce que Dieu a fait pour la reine », c'est qu'il n'y ait rien que d'auguste dans sa personne. Pour le prouver, Fléchier entre avec Bossuet dans les conseils de la Providence. La juxtaposition des deux textes est instructive.

N'en doutons pas, chrétiens, Dieu a préparé dans son conseil éternel les premières familles qui sont la source des nations, et dans toutes les nations les qualités dominantes qui en devaient faire la fortune. Il a aussi ordonné dans les nations les familles particulières dont elles sont composées, mais principalement celles qui devaient	Quoiqu'il n'y ait point devant Dieu de différence de personnes ou de condition, et que sa Providence veille indifféremment sur tous les hommes, l'Ecriture Sainte nous enseigne pourtant qu'il a des soins particuliers de ceux qu'il porte sur le trône et qu'il met à la tête de son peuple. (*Suivent trois périodes qui amplifient cette dernière pensée.*)

gouverner ses nations.....

Je n'examinerai point les caractères particuliers qu'on a donnés aux maisons de France et d'Autriche, et, sans dire que l'on redoutait davantage les conseils de celle d'Autriche, ni qu'on trouvait quelque chose de plus vigoureux dans les armes et dans le courage de celle de France, maintenant que, par une grâce particulière, ces deux caractères se réunissent visiblement en notre faveur, je remarquerai seulement ce qui faisait la joie de la reine, c'est que Dieu avait donné à ces deux maisons d'où elle est sortie la piété en partage.

Que s'il faut venir au particulier de la maison d'Autriche, que peut-on voir de plus illustre que sa descendance immédiate, où, durant l'espace de quatre cents ans, on ne trouve que des rois et des empereurs et une si grande affluence de maisons royales qu'on a prévu, il y a longtemps, qu'elle en serait surchargée (1).

Elle (la reine) était sortie d'une maison auguste qui donne depuis longtemps des empereurs, des rois et des reines à toute l'Europe, et qui regarde la gloire et la piété comme ses biens héréditaires. Elle était fille de ces rois qui, par la force des armes, par la prudence des conseils, ou par le droit des successions, ont réuni plusieurs couronnes en une seule, qui portent leur domination au delà des mers et des monts, qui se font obéir dans l'ancien et dans le nouveau monde, et dont la puissance s'étend si loin, qu'ils gémissent pour ainsi dire sous le faix de tant de provinces et de royaumes et que leur grandeur même leur est à charge (2).

Aux puissantes synthèses, aux périodes amples et simples, où rien n'est superflu, où tout est rigoureusement précis, on reconnaît l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle*. Reprocher à Fléchier d'avoir goûté des considérations que nous admirons comme lui serait illogique ; de les avoir imitées serait injuste. La pensée y gagne en vigueur, bien que dans ces généralisations il ne cueille que deux ou trois

(1) Bossuet, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche, Ire partie.*
(2) Fléchier, *Ibidem.*

idées, qu'il juxtapose sans lien logique et revêt d'une forme lâche, fuyante et uniformément harmonieuse. Fléchier utilise à merveille toutes les ressources de la rhétorique. Ses périodes sont tournées avec une grâce molle et..... assoupissante; ses pensées se suivent au petit bonheur, sans relief ni proportion. Le charme suprême de ses fins de phrases, c'est de tomber en coulant sur une pensée brillante et sans profondeur. De ces stylistes à outrance, Quintilien avait dit: *Illud volunt ut omnis locus, omnis sensus in fine sermonis feriat aurem. Turpe autem et prope nefas ducunt respirare ullo loco qui acclamationem non petierit.*

Tout en souhaitant à plus d'un écrivain l'élégance virgilienne de Fléchier, force nous est de reconnaître qu'il n'a pas réussi — a-t-il essayé seulement? — à imiter le style de Bossuet, et cela pour une raison connue de tout le monde, c'est que ce style est inimitable.

Mais si le style est un bien personnel, on peut dire, dans une certaine mesure, que les idées constituent le fond commun de l'humanité.

Fléchier le savait bien.

Quand il constate qu'à la cour « il y a peu de réputations innocentes et irréprochables », il nous fait songer que Bossuet avait dit avant lui que la pureté « se forme rarement dans l'éclat, trop plein de tentations, des grandeurs humaines. »

Fléchier énumère les fruits de la vie édifiante de la reine: « Combien de désordres a-t-elle arrêtés moins par la force de ses corrections que par la persuasion de son exemple. »

Bossuet avait déjà considéré « ce que peut la prudence tempérée d'une femme..... pour calmer les passions violentes qu'une résistance emportée ne ferait qu'aigrir. » Il avait dit aussi que la reine n'avait eu besoin d'apporter à la mort « d'autre préparation que celle de sa sainte vie. » Mais Fléchier aurait pu trouver tout seul que « sa vie avait été une préparation continuelle à bien mourir, » surtout

pour avoir le plaisir d'ajouter, selon ses habitudes, une agréable antithèse : « Et sa mort est pour nous une exhortation à bien vivre. »

« L'Infante, avait dit Bossuet, non seulement par son auguste naissance, mais encore par sa vertu et par sa réputation, est seule digne de Louis..... Dieu, qui nous aime, la lui destine. » Et Fléchier de renchérir : « Par des droits secrets que le ciel avait décidés, la princesse du monde la plus parfaite appartenait déjà au plus grand des rois. »

Pour Bossuet, Louis XIV est non seulement « le plus grand des rois », mais « le plus grand de tous les hommes », et il le prouve surabondamment. Général, administrateur, financier, défenseur de la religion, Louis XIV est « un autre Théodose ». Ce panégyrique d'une bienveillance que l'histoire n'a peut-être pas complètement justifiée ne se retrouve pas dans Fléchier (1). Il a cru plus original de nous tracer les tableaux parallèles à l'éducation de Louis XIV et de Marie-Thérèse.

« L'un, nourri dans ses camps et dans ses armées, commençait à prendre cette glorieuse habitude qu'il a de vaincre ; l'autre, élevée au pied des autels, s'accoutumait à faire des vœux pour des victoires. » Qu'avons-nous besoin de savoir que Marie-Thérèse « alluma..... dans le cœur d'un jeune roi victorieux des feux plus doux et plus purs que ceux de la guerre ? » Oh ! Mademoiselle de Scudéry, que ce jargon dut vous rendre jalouse ! Il est vrai que, si l'on en croit un contemporain, l'union de Louis XIV et de l'infante d'Espagne à Saint-Jean-de-Luz « sentait son Cyrus à pleine bouche. »

Nous arrivons ainsi à la scène mémorable dont l'île des Faisans fut le théâtre. Avec quel enthousiasme lyrique Bossuet entonne son hymne à la paix des Pyrénées ! Mais quel

(1) Au moins dans l'oraison funèbre de Marie-Thérèse, car ailleurs, faisant l'éloge du roi, il appelle la guerre de Hollande « une guerre sainte où Dieu triomphait avec le prince. »

glas lugubre résonne à la fin de cette triomphante apostrophe!

Ile pacifique, où se doivent terminer les différends de deux grands empires à qui tu sers de limites; île éternellement mémorable par les conférences des deux grands ministres; où l'on vit développer tous les secrets et toutes les adresses d'une politique si différente; où l'un se donnait du poids par la lenteur, et l'autre prenait l'ascendant par sa pénétration; auguste journée, où deux fières nations longtemps ennemies et alors réconciliées par Marie-Thérèse s'avancèrent sur leurs confins, leurs rois à leur tête, non plus pour se combattre, mais pour s'embrasser; où ces deux rois, avec leur cour, d'une grandeur, d'une politesse, d'une magnificence aussi bien que d'une conduite si différentes, furent l'un à l'autre et à tout l'univers un si grand spectacle; fêtes sacrées, mariage fortuné, voile nuptial, bénédiction, sacrifice, puis-je mêler aujourd'hui vos cérémonies et vos pompes à ces pompes funèbres et le comble des grandeurs à leurs ruines? (1)

Cette page admirable était dans toutes les mémoires quand Fléchier parla deux mois après Bossuet. A suivre son devancier sur ce terrain, il jouait gros jeu. Mais pouvait-il se dérober? Son sujet lui imposait un tableau de ces conférences. Le voici:

Représentez-vous cette île fameuse, où deux hommes, chargés des intérêts et du destin des deux nations, faisaient valoir leur habileté à disputer les droits des couronnes, et tantôt se soutenant avec grandeur, tantôt se relâchant avec prudence, joignant l'adresse et la persuasion à la justice ou à la conjoncture des affaires, après avoir déployé tous les secrets de leur politique, conclurent enfin cette bienheureuse alliance; alliance qui fut pourtant l'ouvrage de la Providence de Dieu, et non pas le fruit des travaux et de la sagesse de ces grands hommes. Quel fut ce jour heureux qu'on la vit sortir comme la colombe de l'arche, de ce petit espace de terre que les flots respecteront éternellement, pour annoncer aux

(1) Bossuet, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse*, Ire partie.

provinces leur félicité et porter, partout où elle passait, la paix et la joie dans le cœur des peuples! Quel fut ce triomphe lorsque, environnée de la gloire de son époux et de la sienne propre, elle nous parut par sa modestie comme un ange de Dieu parmi les acclamations et les fêtes de cette ville royale (1).

N'est-ce pas que cette page se laisse encore lire même après celle de Bossuet? Sans doute, les ciseaux de M. A. Albalat y trouveraient à retrancher plus d'une harmonieuse inutilité. Sans doute, les physionomies intellectuelles des deux ministres, que Bossuet avait caractérisés d'un trait rapide et précis, ne se détachent plus nettement dans Fléchier, malgré les laborieuses incidentes qu'il emploie à les définir; mais involontairement on se laisse bercer à la musique de ces périodes, et on pardonne à Fléchier sa surabondance pour avoir trouvé cette gracieuse comparaison de la colombe sortant de l'arche et portant « la paix et la joie dans le cœur des peuples. »

Avant d'entrer dans l'examen de la seconde partie de l'oraison funèbre de Fléchier, signalons dans cette première moitié de son œuvre trois passages d'inspiration personnelle : l'exorde, le parallèle entre la jeunesse de Louis XIV et celle de Marie-Thérèse, et surtout le tableau de la corruption qui, partie de la cour, descend jusque dans les derniers rangs de la société.

Fléchier n'est ni un théologien, ni un psychologue, ni un historien, ni un poète : c'est un moraliste. Les pages où il peint la cour « où se réunit ordinairement tout l'esprit, le désir de plaire, l'envie de parvenir, le plaisir de voir et d'être vu.....; où se forgent ces traits de feu, selon les termes de l'Apôtre, dont l'ennemi se sert pour allumer les passions dans ces âmes qui sont les idoles du monde et dont le monde lui-même est l'idole », ces pages sont d'un La Bruyère,

(1) Fléchier, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse*, Ire partie.

mais d'un La Bruyère indigné et armé pour la réforme.

Encore y a-t-il loin de là au brillant exorde de Bossuet qui nous « ouvre le ciel et nous montre dans la partie la plus élevée de la Jérusalem bienheureuse l'Agneau qui ôte le péché du monde avec une compagnie digne de lui »; ou à cet éloge enthousiaste du règne de Louis XIV, ou à cette menaçante apostrophe à Alger, où Bossuet, empruntant le langage d'Isaïe, le commente avec ce sens biblique dont il a le secret.

Les imitations que nous offre la deuxième partie de l'oraison funèbre de Fléchier ne portent que sur des détails; mais elles sont nombreuses. Relevons-en quelques-unes.

Bossuet avait loué l'obéissance de la reine aux lois de l'Eglise de France: « L'habitude ne put rien contre la règle. » Fléchier dit aussi qu'elle se mit « au-dessus de la coutume quand elle était contraire à la loi. » Comme son devancier, il remarque « la parfaite docilité de cœur et d'esprit » de la reine aux directions de ses confesseurs et sa délicatesse de conscience.

Il y a dans l'invective de Fléchier contre les « âmes tièdes et lâches....., à qui le péché pèse moins que la pénitence », un souvenir discret de Bossuet trouvant les chrétiens « trop savants ». « Chrétien, tu sais trop la distinction des péchés véniels d'avec les mortels. »

Fléchier, presque avec les mêmes termes que Bossuet, rappelle « la joie de la reine » à voir « Louis, rempart de la religion », « abattre les temples de l'hérésie. »

Un peu plus loin, nous lisons: « Quel respect n'avait-elle pas pour tout ce qui regarde Jésus-Christ, pour ses saints, pour ses autels, pour le chef visible de son Eglise, pour ses prêtres! » L'imitation ne se déguise plus; voyez Bossuet: « Quel respect n'avait-elle pas pour le Souverain Pontife, vicaire de Jésus-Christ, et pour tout l'Ordre ecclésiastique! »

Encore un rapprochement, un seul. Nous le trouvons dans

les conclusions des deux orateurs. Des deux côtés, c'est un appel à la pénitence, pour prévenir l'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur.

Glaive du Seigneur, s'écrie Bossuet, quel coup vous venez de frapper! Toute la terre en est étonnée. Mais que nous sert ce qui nous étonne, si nous ne prévenons le coup qui nous tranche? Prévenons-le, chrétiens, par la pénitence. Qui pourrait n'être pas ému à ce spectacle?.... Mais ces émotions d'un jour, qu'opèrent-elles? Un dernier endurcissement, parce qu'à force d'être touché inutilement, on ne se laisse plus toucher d'aucun objet (1).

Fléchier s'empare de cette dernière pensée et la développe, en transportant dans le domaine de l'intelligence ce que Bossuet a dit de la volonté :

Un aveuglement volontaire qu'on s'est fait durant le cours de plusieurs années par la négligence de ses devoirs forme enfin des ténèbres impénétrables.

Le subtil moraliste qu'est Fléchier retourne cette vérité sous tous ses aspects et conclut :

Fasse le ciel, Messieurs, que nous prévenions ces dangers....., que nous ayons au moins les précautions de la pénitence (2).

*
* *

Trois ans plus tard, en 1686, Paris entendit successivement Bossuet et Fléchier prononcer l'oraison funèbre de messire Michel Letellier, chancelier de France. C'était la seconde et dernière fois qu'ils se rencontraient dans la chaire chrétienne pour un semblable ministère. Bossuet parla le 25 janvier, « en l'église paroissiale de Saint-Gervais. » Le 29 mai suivant, Fléchier fut appelé par Louvois à faire l'éloge funèbre de son père, « en l'église de l'hôtel royal des Invalides. » M. de Meaux officiait. Fléchier ne manqua pas de saluer son col-

(1) Bossuet, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse*, IIe point.
(2) Fléchier, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse*, IIe point.

lègue dans l'épiscopat (1). « Sacré ministre de Jésus-Christ, qui, dans la chaire évangélique, avec une éloquence vive et chrétienne, avez, avant moi, consacré la mémoire immortelle de ce grand homme..... » (2)

Cette oraison funèbre nous semble de beaucoup supérieure à celle de Marie-Thérèse, et par l'ampleur et la netteté du plan, et par la largeur des vues politiques et historiques, et par les portraits vigoureusement tracés de Le Tellier, de Mazarin et de Richelieu.

La présence de l'évêque de Meaux semble avoir été salutaire à Fléchier. En d'autres circonstances, il s'était confié au bon vent de son heureuse facilité : l'oraison funèbre de Le Tellier est le fruit de profondes méditations; c'est une œuvre « fouillée », dirait-on aujourd'hui.

Y a-t-il dans cette oraison funèbre plus de trois ou quatre passages où Bossuet ait pu se reconnaître? Nous n'oserions l'affirmer.

Fléchier célébrant « la sainte simplicité de nos pères, qui mesuraient leurs emplois à leurs forces et se faisaient une espèce de religion d'apprendre leurs premiers devoirs avant de passer à d'autres, » nous remet en mémoire le portrait du juge ambitieux que Bossuet poursuit de sa sainte indignation.

Le désarroi que produisit à la cour la disparition de Richelieu se retrouve dans les deux oraisons funèbres.

Est-ce imitation? Peut-être. Mais souvenons-nous que

Chacun tourne en réalité
Autant qu'il peut ses propres songes

et laissons là ces soupçons pour affirmer que Fléchier trouva pour célébrer Le Tellier le vigoureux pinceau qui avait

(1) Bossuet avait dix-sept ans d'épiscopat. Fléchier était évêque nommé de Lavaur depuis l'année précédente (1685).
(2) FLÉCHIER, *Oraison funèbre de Le Tellier*, IIe point.

retracé la douleur de la France à la mort de Turenne, la voix mâle qui devait quelques années plus tard « consacrer la mémoire » du duc de Montausier.

S'il est vrai — je n'en suis pas bien sûr — que dans ses oraisons funèbres de Marie-Thérèse et de Le Tellier, Bossuet ait été inférieur à lui-même, on pourrait peut-être sans trop de témérité juger que le talent de Fléchier a côtoyé un moment le génie de Bossuet.

Mais ce travail avait la modeste ambition d'étudier l'imitateur, non le rival de l'évêque de Meaux.

Dans un siècle où l'imitation était considérée comme un honneur pour le modèle, et une marque de goût et de discipline littéraire pour celui qui imitait; où Molière — sans parler des rééditions partielles qu'il imposait à ses œuvres — volait — qu'on excuse ce vilain mot si vrai — des scène entières à Cyrano de Bergerac, on trouvera sans doute que ce fut pour Fléchier une heureuse fortune d'avoir pour modèle un génie qui l'emporta quelquefois à des hauteurs où ses propres ailes ne l'eussent pas élevé.

PHILIBERT MARTAIN.

MÉLANGES

LE COMMENTAIRE SUR JOSUÉ
DU P. DE HUMMELAUER (1)

Le P. de Hummelauer nous a donné, dans le *Cursus Scripturæ sacræ*, de savants commentaires sur la plupart des livres historiques : en 1886, sur *les deux livres de Samuel*, en 1888, sur *les Juges* et sur *Ruth*, entre 1896 et 1901, sur *le Pentateuque;* il complète sa série, en 1903, par son commentaire sur *Josué* (531 pages et une carte de la Palestine).

Dans les travaux de ce genre, la pièce capitale est presque toujours l'*Introduction*. Elle remplit ici quatre-vingt-treize pages, et, certes, il n'y a point de place perdue. On pourrait presque reprocher à l'auteur d'abuser un peu des abréviations et des sigles. Ces hiéroglyphes demandent bien quelque contention d'esprit, mais c'est une méthode allemande qui devient peu à peu française et dont il ne faut plus médire.

Heureusement l'*Introduction* du P. de Hummelauer vaut la peine qu'on fasse quelque effort pour la lire et pour la comprendre. Elle répond à toutes les questions soulevées sur le *Livre de Josué* par la critique.

I. — C'est d'abord l'examen du *titre*. Comme pour la plupart des livres de l'Écriture, le titre définit l'objet du livre, sa matière, à savoir : *les gestes* de Josué. Mais ce titre ne permet pas de préjuger quoi que ce soit sur la personne de l'écrivain.

La division adoptée par le P. de Hummelauer est à peu de chose près la division classique.

1° Conquête de la Terre promise : ch. I-XII;

2° Partage entre les tribus : XIII-XXI;

3° Renouvellement de l'alliance : XXII-XXIV.

Le *Livre de Josué* est donc, dans l'intention de son auteur, quel qu'il soit, la suite et le complément du *Pentateuque*.

(1) *Commentarius in Librum Josue*, auctore FRANCISCO DE HUMMELAUER, S. J. Paris, Lethielleux, 1903.

Il existe fort peu de commentaires patristiques sur Josué. Cependant, à l'énumération faite par le P. de Hummelauer, on pourrait ajouter la paraphrase métrique attribuée d'abord à Juvencus par le cardinal Pitra, puis à Cyprien le Gaulois, qui ne vient peut-être ni de l'un, ni de l'autre, mais qui est un bon témoin du texte latin antérieur à saint Jérôme. Ne fallait-il pas mentionner aussi le cinquième livre des *Antiquités judaïques* de Josèphe?

II. — Les remarques du P. de Hummelauer sur l'état du texte du *Livre de Josué* sont de la plus haute importance. Non seulement il accepte le texte de la version alexandrine comme ayant une valeur égale à celle de l'hébreu masorétique, mais il établit la supériorité du texte grec dans un grand nombre de cas. Cette préférence se fonde sur ce fait indiscutable que la version grecque, dans sa pureté primitive, représente des manuscrits hébreux plus anciens et notablement meilleurs que l'unique manuscrit choisi pour type par les Masorètes.

Il faut d'ailleurs distinguer entre la *Recepta* grecque et la recension de Lucien. Cette dernière a été corrigée sur des textes hébreux postérieurs à l'ère chrétienne, tandis que la *Recepta*, qui est surtout fondée sur le *Vaticanus*, peut être considérée comme très voisine du texte grec authentique. Or, la *Recepta* s'écarte souvent de l'hébreu actuel, et le P. de Hummelauer montre, dans une dissertation philologique très serrée, qu'elle a de grandes chances d'avoir raison dans la plupart de ces divergences.

Il montre aussi, par ces divergences mêmes, que Philon et Josèphe ont bien exagéré les scrupules d'exactitude avec lesquels l'ancienne Synagogue aurait conservé les textes sacrés. Il prouve que la tradition manuscrite du texte hébreu. avant et après les Septante, jusqu'aux travaux de la Masore, était non pas fixe, comme on l'a dit souvent, mais flottante, *non fixum, sed fluxum.*

III. — Saint Jérôme avait déjà remarqué dans son *Traité contre Jovinier* que certains événements du temps de Josué étaient racontés au commencement du *Livre des Juges*. Les mots *post mortem Josue* (1) doivent être interprétés comme une indication générale pour l'ensemble du livre, mais ne s'appliquent pas aux versets qui suivent immédiatement. Voici comment le P. de Hummelauer expose la série chronologique des faits : La conquête de Luza ou de Bethel (2) doit avoir suivi de très près la conquête de Haï (3) et date de la quarante-et-unième année de l'Exode. Le

(1) *Jud.* I, 1.
(2) *Id.* I, 22-27.
(3) *Jos.* VIII.

récit des victoires de Juda, la conquête de Jérusalem et d'Hébron, au premier chapitre des *Juges*, sont la répétition avec de nouveaux détails de ce qui est raconté au chapitre XIV de *Josué*. L'épisode de l'idole de Michas et l'invasion de Chusan-Rasathaïn (1) sont également antérieurs à l'assemblée de Silo. Je ne sais si on peut en dire autant des exploits d'Othoniel et du commencement de sa judicature.

IV. — L'ethnographie du pays de Chanaan est singulièrement embrouillée. Les sept peuples énumérés dans le *Deutéronome* (2) étaient-ils de race distincte? Les deux noms d'Amorrhéens et de Chananéens semblent plus généraux que les autres. C'étaient sans doute les deux nations qui avaient la prépondérance. Les premiers habitaient plutôt les montagnes et les seconds la plaine, la vallée du Jourdain et les bords de la mer.

La loi d'extermination imposée par Dieu dans le *Deutéronome* n'avait pour but que de préserver le peuple d'Israël du danger de l'idolâtrie; il en résulte que ce danger étant écarté par des moyens moins rigoureux, la loi n'obligeait plus. C'est ainsi que nous voyons, outre les Gabaonites, des Cinéens, des Hethéens incorporés au peuple d'Israël par le fait de leur adhésion au culte du vrai Dieu, adhésion qui avait pour signe extérieur la circoncision. Ce qui reste douteux, c'est qu'il y aurait eu des incorporations de ce genre du vivant même de Moïse.

Le P. de Hummelauer fait, d'après l'*Ecclésiastique*, l'éloge de Josué. On s'étonne de ne pas trouver dans cet éloge du héros une allusion quelconque à la prophétie contenue dans son nom. Il n'y a pas un Père de l'Église qui n'ait vu en Josué ou Jésus, fils de Navé, la figure de Jésus, fils de Dieu: εἰκόνα καὶ τύπον ἐπέχοντος τοῦ ἀληθινοῦ Σωτῆρος ὑμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, dit saint Jean Chrysostome. Et l'Apôtre n'avait-il pas suggéré la même interprétation typique dans l'*épître aux Hébreux* (3)?

Le P. de Hummelauer admet que Caleb était Cénézéen d'origine et par conséquent Iduméen (4), qu'il n'appartenait à Israël et à la tribu de Juda que par l'accession d'un de ses ancêtres, antérieurement à l'Exode. Cette opinion présente bien des difficultés. Les quatre premières fois que Caleb est nommé dans le *Livre des Nombres*, il est désigné comme fils de Jéphoné et comme prince de la tribu de Juda, sans autre désignation. Le nom de Cénézéen qu'on lui donne ailleurs peut rappeler, non la tribu iduméenne dont parle la *Genèse*, mais une branche de la

(1) *Jud.* XVII.
(2) VII, 1.
(3) IV, 8.
(4) *Gen.* XV, 19.

tribu de Juda, d'autant plus que le nom de Cenez se retrouve plusieurs fois dans la famille de Caleb comme nom personnel. La généalogie d'Othoniel et d'Achsa, dont nous avons le tableau à la page 369, est fort ingénieuse, mais je ne sais s'il y a place pour *quatre* générations dans l'espace de temps déterminé par les textes.

V. — D'après un grand nombre de critiques, les sources du *Livre de Josué* sont les mêmes que celles du Pentateuque, à savoir : l'auteur Jéhoviste et l'auteur Elohiste qui ont fourni le récit historique proprement dit, le Deutéronomiste qui cherche à insinuer dans les documents antérieurs l'esprit du *Deutéronome*, enfin le *Code sacerdotal* qui fournit des statistiques et rappelle les prescriptions légales.

Cela ne suffit pas : on distingue un premier et un second Jéhoviste, un premier et un second Élohiste, et, dans le *Code sacerdotal*, des éléments dont la date est fort variable.

Le P. de Hummelauer rejette toute cette vivisection, il admet cependant deux catégories de sources :

a) Les *Annales* sont la source principale et même unique, en ce qui concerne l'histoire. Ces *Annales* pouvaient être communes à tout le peuple, elles peuvent aussi avoir été locales, particulières aux villes et aux tribus. Il y a bien une objection : des *Annales* sont rédigées année par année ; comment expliquer qu'avec de telles sources les récits du *Livre de Josué* présentent une chronologie si imparfaite ?

b) Outre les *Annales*, l'auteur du *Livre de Josué* a pu consulter des documents statistiques sur les rois vaincus, les cités conquises et sur le partage de la terre de Chanaan ; ces documents étaient probablement annexés aux *Annales*.

Au premier aspect, cette théorie ne paraît pas offrir de grands avantages. Il pouvait y avoir autant d'*Annales* que de tribus, autant même que de villes importantes. Mais, dans l'hypothèse du P. de Hummelauer, ces *Annales* étaient contemporaines des événements, tandis que le Jéhoviste, l'Elohiste et les autres sont des écrivains tardifs, du VIIe ou du VIIIe siècle tout au plus.

D'ailleurs, le P. de Hummelauer accepte que, entre les *Annales* et notre *Livre de Josué* actuel, il y eut un livre intermédiaire qu'il appelle *Liber Josue primigenius*. L'auteur de ce *Proto-Josué*, en coordonnant les sources, avait fait cependant une œuvre originale, non plus seulement historique comme les *Annales*, mais religieuse. Son livre n'existe plus dans son état primitif, mais notre livre actuel en dérive, et l'on peut dire que c'est le même livre qui a subi seulement quelques changements et diminutions : *non novus liber, sed idem liber quasdam passus imminutiones et mutationes.*

Ce passage du *Liber primigenius* à la recension actuelle s'est fait peu à peu. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner que les Septante nous aient conservé certains débris du *Proto-Josué* qui ne se trouvent plus dans notre texte hébreu. Il y a là quelques pages du P. de Hummelauer particulièrement intéressantes : nous y voyons que la tradition manuscrite des textes sacrés dans la synagogue était fort défectueuse, que les copies étaient souvent fragmentaires, que la plupart des recueils, n'étant destinés qu'à l'usage privé, n'étaient soumis à aucun contrôle ; que ce contrôle, lorsqu'il avait lieu pour les manuscrits officiels, s'exerçait arbitrairement, en dehors de toute critique, que la Providence seule a sauvegardé les Livres Saints, en dépit des événements et des hommes. Du reste, le dogme de l'inspiration n'exige pas que nous ayons conservé intégralement tout ce que Dieu a inspiré, dans l'ordre où il l'a inspiré. Ainsi les diminutions, mutilations, transpositions qui ont pu avoir lieu sont infiniment regrettables, mais ne portent aucune atteinte au dogme. Quant à des interpolations graves, il n'y a aucune apparence que le livre de Josué en ait jamais subi. Enfin, ce qui répond à tout, Dieu nous l'a conservé tel qu'il voulait que nous l'eussions.

L'Église a eu, pour l'intégrité des textes bibliques, une sollicitude infiniment plus délicate que la Synagogue, et, cependant, nous savons par saint Jérôme, par saint Augustin, par le Concile de Trente, que ces textes ont été, à plusieurs époques, dans un état déplorable. Comment admettre que la synagogue, plus négligente, ait été plus heureuse. Il faudrait pour cela qu'elle eût reçu, pour la conservation efficace du livre divin, un charisme extraordinaire qui a été refusé à l'Église, et cette supposition est inacceptable.

La valeur historique du *Livre de Josué* n'a jamais été révoquée en doute, mais il y a plusieurs manières de comprendre le devoir de l'historien. La conception moderne de l'histoire, avec sa rigoureuse et sévère exactitude, était absolument inconnue aux écrivains de l'antiquité et surtout aux Orientaux. Le *Livre de Josué* raconte les événements dans leur vérité essentielle. Cela peut et doit suffire.

VI. — Quel est le but de l'auteur, son but principal et ses intentions secondaires ? Les *Annales* étaient surtout historiques et secondairement religieuses. Le *Livre de Josué*, sorti des *Annales*, est surtout religieux et secondairement historique. L'auteur a voulu proposer en Josué un modèle de fidélité au Seigneur, et montrer au peuple d'Israël combien il lui importait d'obéir à la Loi.

Quel est cet auteur ? D'après la tradition talmudique, c'est Josué lui-même. Le P. de Hummelauer prouve que cette tradition ne peut faire foi, qu'elle n'est pas unanimement acceptée dans l'Église, et que, en général,

les Pères ont considéré comme une question oiseuse de rechercher les noms des auteurs, qui ne sont que la plume, le *Calame* du Saint-Esprit. Tel est le langage de Théodoret, de saint Grégoire le Grand. Saint Thomas d'Aquin va jusqu'à dire qu'il y aurait dans cette recherche presque une superstition : *Quodammodo superstitiosum videtur quod aliquis sit multum sollicitus inquirere causas instrumentales Scripturæ sacræ*. Évidemment, c'est là parler en théologien, non en historien, ni en critique. La curiosité presque superstitieuse, blâmée par l'Ange de l'École, est devenue un des grands soucis de la science moderne. Comme le *Calame* dont s'est servi le Saint-Esprit est un instrument intelligent, on lui fait de plus en plus sa part dans la composition des Livres Saints, et l'étude approfondie du *Calame*, de ce que le *Calame* sait de science humaine et des documents employés par le *Calame* préoccupe tellement l'exégèse nouvelle, que l'Auteur divin est quelquefois relégué dans l'ombre. L'évolution de l'exégèse reproduit un peu en sens contraire ce que le P. de Hummelauer disait de la transformation des *Annales*. L'exégèse des Pères était surtout religieuse et théologique ; l'exégèse de nos jours, même la meilleure, celle du *Cursus* par exemple, est principalement historique et critique. Elle a pris à cœur pour tout de bon les *supervacua* de saint Grégoire le Grand, les *superstitiosa* de saint Thomas d'Aquin. Nous n'examinerons pas si ce changement de front constitue un progrès ou une décadence, ou simplement une nécessité fâcheuse de l'apologétique.

Pour en revenir à l'auteur du *Livre de Josué*, j'entends du *Liber primigenius*, le P. de Hummelauer estime qu'il est impossible de lui donner un nom, mais qu'on peut lui assigner une date approximative. Cette date serait l'époque des Juges ou au plus tard le règne de Saül.

Je dirai peu de chose du commentaire sur le texte. Le P. de Hummelauer nous donne les résultats d'un travail immense. Car il a cherché partout à rétablir, d'après la traduction des Septante, le texte hébreu de leur temps. Cette comparaison incessante est ce qu'il y a de plus original dans son œuvre et suppose une connaissance rare de la langue hébraïque.

On est un peu surpris de constater que, pour le P. de Hummelauer, le miracle de Josué arrêtant le soleil n'est plus qu'un miracle de second ou de troisième ordre; il consiste purement et simplement dans un retour subit du beau temps. Dieu combattait pour son peuple, il lançait sa grêle sur les Amorrhéens. Naturellement le ciel s'était couvert et il faisait presque nuit. Dans cette obscurité, les Israélites ne pouvaient plus diriger leurs coups. Josué commanda au soleil de reparaître et le soleil

reparut. Cette fois l'ombre de Galilée sera satisfaite. Les astronomes n'ont plus rien à voir dans le prodige, et les météorologues auraient mauvaise grâce de contester à la puissance de Dieu la libre disposition d'un coup de vent ou d'une éclaircie. Mais il me semble que les textes du *Livre de Josué*, du *Livre du Juste*, du livre de l'*Ecclésiastique* sont un peu récalcitrants à cette explication. J'ai aussi quelque peine à me résigner à cette attitude de la science chrétienne, qui se montre de plus en plus inquiète, embarrassée et presque honteuse des miracles d'autrefois et de tous les éléments surnaturels de l'histoire biblique, et qui dépense tout son génie à prouver que Dieu, dans le passé, a été, beaucoup plus qu'on ne pense, économe de choses divines.

Quant aux Pères de l'Église, ils n'ont pas gardé sur le fait en question l'*altum silentium* que le P. de Hummelauer veut nous faire admirer. Tous ont vu, dans le miracle de la bataille de Macéda, autre chose que la victoire d'un rayon de soleil. Ils y ont vu surtout ce qu'il est impossible de n'y pas voir: une prolongation considérable du jour au delà des vingt-quatre heures.

Du reste, il est remarquable que le P. de Hummelauer cite rarement les Pères, et presque toujours pour nous dire qu'ils ne disent rien, ou que leur témoignage n'est pas décisif, ou qu'ils ne sont pas unanimes.

Mais ils sont au moins unanimes sur le caractère figuratif de Josué, sur le mystère de son nom et de son œuvre. Or, cette grande pensée de l'Antitype divin qui illumine toute l'histoire du héros d'Israël apparaît à peine dans le livre du P. de Hummelauer. Elle est énoncée incidemment à l'occasion d'une phrase de saint Jérôme dans l'Épître à Paulin: *Veniam ad Jesum Nave, typum Domini non solum gestis, sed etiam nomine. Transit Jordanem: hostium regna subvertit: dividit terram victori populo et per singulas urbes, viculos, montes, flumina, torrentes, atque confinia Ecclesiæ cœlestique Jerusalem spiritualia regna describit.* Mais de toute cette phrase si pleine, si suggestive de sens *spirituels*, un seul mot attire l'attention du P. de Hummelauer et de son lecteur, le mot *describit*, dont il s'agit de déterminer le sens littéral.

D'ailleurs, quand les Pères ne sont pas unanimes, leurs idées personnelles n'en font pas moins partie intégrale de l'histoire de l'exégèse, et, à ce titre, il est toujours important de les recueillir. Nous sommes maintenant, tous, bien revenus des excès du symbolisme. Les *sept* trompettes, qui firent tomber les murs de Jéricho, ne nous intéressent pas plus que les *douze* pierres ramassées du lit du Jourdain. Je comprends que les exégètes modernes ne se laissent guère émouvoir par ces nombres mystérieux. Mais saint Grégoire de Naziance, qui n'était

pas un petit esprit, expliquant à Sainte-Sophie de Constantinople les grandeurs du nombre *sept* et de son carré *quarante-neuf*, n'avait garde d'oublier les septénaires du livre de Josué, et, longtemps avant Grégoire, avant même Origène, Tertullien rappelait à Marcion *duodecim lapides ab Jesu de Jordane elatos et in arcano Testamenti conditos;* et il exposait ainsi le sens prophétique : *Totidem Apostoli portendebantur..... ut lapides solidi fide, quos de lavacro Jordanis Jesus verus elegit et in sacrarium Testamenti sui recepit.* Ailleurs, il parlait aussi du siège de Jéricho; il montrait que sur les sept jours pendant lesquels on avait porté l'arche autour des remparts, il s'était nécessairement rencontré un jour de sabbat, par conséquent un jour de repos légal, et il en tirait cette conclusion que la loi du repos s'appliquait aux œuvres humaines et non aux œuvres divines: *Legem opera humana, non divina prohibentem..... arcam vero circonferre, neque quotidianum opus videri potest, neque humanum, sed et rarum et sacrosanctum et ex ipso tunc Dei præcepto utique divinum.* Ces passages sont-ils sans intérêt? Il est toujours bon d'entendre ces voix des premiers siècles, elles fournissent encore, malgré tout, la glose la plus nécessaire de l'Écriture, celle que rien ne remplace. Pourquoi le P. de Hummelauer les fait-il parler si rarement? Il y avait dans l'*Épître* de saint Clément *aux Corinthiens* (XII, 2) un passage bien intéressant sur Rahab, devenue, non seulement fidèle, mais prophétesse. Et combien d'autres textes lumineux pourrait-on trouver dans saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, dans l'épître attribuée à saint Barnabé, dans l'œuvre anonyme *Sur les promesses et les prédictions de Dieu!* Ces deux strophes, d'une hymne de Prudence, n'auraient-elles pas reposé tout à la fois les yeux et l'esprit au milieu de ces longues pages noires, d'une trame inexorable? Il s'agit du vrai Jésus, dont le Josué antique n'était que l'ombre figurative :

Hic nempe Jesus verior
Qui longa post dispendia
Victor suis tribulibus
Promissa solvit jugera.

Qui ter quaternas denique
Refluentis amnis alveo
Fundavit et fixit petras
Apostolorum stemmata.

On le voit, mes observations ne sont pas précisément des reproches: ce sont des regrets. Le P. de Hummelauer nous a donné un commentaire sur les premiers livres de l'Ancien Testament, commentaire très

sérieux, très solide, très documenté, très riche de connaissances philologiques, avec des aperçus critiques d'une portée générale, dont tout le monde appréciera la justesse et l'importance. Il lui reste à expliquer les derniers *Livres des Rois*, les *Paralipomènes*, les *Livres d'Esdras et de Néhémie*, les *Machabées*, car je suppose que telle est bien la part qui lui est réservée dans l'œuvre commune. La tâche entreprise était immense, outre qu'elle était peut-être de toutes la plus difficile, mais elle est déjà, pour la bonne moitié, accomplie très heureusement, et l'on peut dire que personne, de nos jours, n'était plus apte que l'éminent religieux à l'embrasser et à la remplir tout entière.

EDMOND BOUVY.

LES HYMNES DE LA FÊTE DU SAINT SACREMENT

« Quoi qu'on en ait pu penser et en dire, écrivait M. Misset, en 1882 (1), la sublime mélodie du *Lauda Sion* n'est pas l'œuvre de saint Thomas ou d'un de ses contemporains. » L'œuvre poétique de saint Thomas se rattache donc au passé, comme son œuvre théologique; et comme celle-ci est une somme harmonieuse des doctrines de l'École, celle-là est un écho complexe des beautés poétiques du cloître.

On est allé plus loin jadis, et, en ce XVIIe siècle, mêlé de tant de respect pour les anciens et de tant de critique déjà, on a essayé de prouver que saint Thomas n'était l'auteur ni de la *Somme théologique* ni des hymnes de la fête du Saint Sacrement.

C'est que, dès 1246, un clerc illettré de Liège, du nom de Jean, avait composé un office « tiré de la moelle des écritures, » office admirable, disait-on : *Hæc omnia tantæ suavitatis et dulcedinis sunt in littera et cantu, ut etiam lapideis cordibus devotionem merito debeant extorquere* (2). Et, comme l'auteur était connu pour son ignorance, tout le monde s'étonnait et les examinateurs canoniques se disaient : *Non revera hoc opus ille fecit, sed Spiritus Sanctus.*

Quelque temps après eut lieu le miracle de Bolsène : Urbain IV, décidé à établir partout la fête du Saint Sacrement, demanda à saint Thomas de composer les hymnes du nouvel office. Eut-il le temps de se documenter? Put-il prendre connaissance de l'office déjà existant à Liège? Il n'y a rien d'impossible, si l'on tient compte que, parmi les

(1) *Les lettres chrétiennes*, t. V, p. 361.
(2) *Acta SS. April. I*, p. 459 D.

examinateurs de l'office liégeois, se trouvaient Hugo, provincial des Frères Prêcheurs, et les Fr. Gilles et Jean, lecteurs du même Ordre (1). Plus tard, Hugo, devenu cardinal, fut envoyé par Urbain IV à Liège, comme légat *a latere*, afin de procéder à l'établissement de la fête contre laquelle s'élevaient de nombreuses difficultés. Hugo, qui avait déjà pris connaissance de l'office comme examinateur, l'approuva alors comme légat: il a dû en recevoir une copie; il serait étonnant qu'il n'ait pas eu la mission de la transmettre à Urbain IV qui a pu, au besoin, la passer à saint Thomas. De la sorte, les circonstances de temps et de lieu, qui auraient rendu impossible à saint Thomas cette documentation (2), ne sont plus des difficultés.

Pourtant qu'on se rassure; si saint Thomas s'inspire du clerc de Liège, il surpasse son modèle. Quelle distance, par exemple, entre les strophes que nous chantons à la Fête-Dieu et les suivantes de l'office liégeois!

Christus vere noster cibus,
Christus vere noster potus;
Caro Dei vere cibus,
Sanguis Dei vere potus.

Vera caro quam sumimus
Quam assumpsit ex Virgine;
Vere sanguis quem bibimus
Quem effundit pro homine.

En 1264, le nouvel office du Saint Sacrement était terminé et Urbain IV l'envoyait à Eve la recluse. L'attribution des hymnes à saint Thomas est attestée par l'oraison funèbre du Saint que prononça le Fr. Réginald, et aussi — quoique un peu tard (1496) — par le témoignage du Bénédictin Jacques de Liège. Les peintures de l'église de Bolsène ne sont pas moins suggestives; à côté de la représentation du miracle se détache la silhouette dominicaine de saint Thomas dans la posture d'un écrivain, et, en face de lui, le Christ en croix de ses lèvres entr'ouvertes laisse échapper ces mots: *Bene scripsisti de me, Thoma,* comme si le peintre avait voulu signifier que c'est pour le remercier de ses hymnes immortelles que le Christ s'était incliné vers Thomas d'Aquin (3).

L'attribution de ces hymnes à saint Thomas n'est donc pas douteuse; la démonstration en a été faite avec des preuves abondantes et solides (4),

(1) *Acta SS. April. I*, p. 458.
(2) *Acta SS. Maii propyl.*, p. 51**-53** et 102[b].
(3) *Acta SS. April. I, loc. cit.*
(4) Pour l'étude de cette question, voir les références dans U. CHEVALIER: *Poésie liturg. du moyen âge*, p. 111.

et M. Misset n'a jamais songé à ravir cette gloire à saint Thomas. « Mais, écrivait-il encore, ce qui est certain, c'est que cette mélodie (du *Lauda Sion*) se retrouve, note pour note, dans les graduels victorins du commencement du XIIIe siècle. » C'est ainsi qu'il justifie ce qu'il avait avancé : que « la plus admirable prose du missel romain, le *Lauda Sion*, est fille des proses d'Adam (de Saint-Victor) ».

On sait que les proses d'Adam de Saint-Victor ont des caractères distinctifs qui les font reconnaître entre toutes ; l'homotonie, l'isosyllabie et l'homophonie sont les trois éléments constitutifs de sa poésie (1). Or, il est facile de montrer que saint Thomas a fidèlement observé les mêmes règles.

∴

Etudions d'abord le *Lauda Sion*. Comme nous l'avons déjà dit, la mélodie s'en retrouve dans les graduels de l'abbaye de Saint-Victor, et « en particulier au-dessus d'une des proses d'Adam, le *Zyma vetus* » « précisément coupé strophe par strophe comme le *Lauda Sion*. »

Saint Thomas a employé ici deux sortes de vers, ceux de huit syllabes de forme trochaïque :

Lauda Sion Salvatorem.....

et ceux de sept syllabes, trochaïques catalectiques :

Mentis jubilatio.....

Dans les vers de ce dernier mètre, saint Thomas, à l'exemple d'Adam, brise parfois le rythme binaire, en commençant le vers par un ou plusieurs iambes, et, dans ce cas, on rencontre au milieu du vers deux syllabes atones qui se suivent et le vers n'a que trois accents au lieu de quatre :

In hymnis et canticis.....

La mélodie s'en ressent, surtout lorsque les vers qui se correspondent n'ont pas le même rythme, comme les deux suivants :

In hymnis et canticis.....
Nec laudare sufficis.

La règle du syllabisme est facile à constater : elle s'imposait si l'on voulait adapter la prose à une mélodie ancienne, ou seulement à des

(1) Ces règles sont exposées dans MISSET, *Lettres chrétiennes*, t. III, p. 35 et sq., et dans L. GAUTIER, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, 3e édition (1894), p. 309 et sq. — A moins d'indication contraire, les citations d'Adam de Saint-Victor se réfèrent à ce dernier ouvrage.

phrases musicales symétriques. La richesse de la rime, richesse dont saint Thomas ne se départit jamais, ne fait pas la moindre beauté de cette prose. Enfin, dans tous les vers de huit syllabes, de forme trochaïque, nous trouvons, comme dans ceux d'Adam, une césure après la première dipodie :

In hac mensa | novi regis
Novum pascha | novæ legis.....

Les règles d'Adam sont donc scrupuleusement observées. Il y a plus : dans la prose pascale : *Ecce dies celebris*, Adam avait dit :

Umbram fugat veritas
Vetustatem novitas (1).....

Saint Thomas se contente d'intervertir l'ordre des vers :

Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas.....,

pensée déjà esquissée par Adam sous cette forme :

Figuram res exterminat
Et umbram lux illuminat (2).....

N'y a-t-il pas aussi dans le vers de saint Thomas,

Tu nos pasce, nos tuere.....,

un souvenir de celui d'Adam :

Tu nos pasce, tu nos munda (3).....

Cette imitation s'est continuée hors du *Lauda Sion :* les vers du *Pange lingua :*

Nobis datus, nobis natus,
Ex intacta Virgine,
Et in mundo conversatus
Sparso Verbi semine.....

rappellent aussitôt ceux d'une prose de Noël attribuée à Adam :

Nobis datus, nobis natus
Et nobiscum conversatus (4).....

Il en est de même des vers :

Genitori Genitoque.....
Procedenti ab utroque.....

(1) L. G., p. 26.
(2) L. G., p. 32.
(3) L. G., p. 49.
(4) Cf. Misset, *op. cit.*, t. V, p. 362

qui rappellent les deux suivants d'Adam de Saint-Victor, au début d'une prose pour la Pentecôte :

Qui procedis ab utroque
Genitori Genitoque (1).....

Les hymnes de la fête du Saint Sacrement sont donc aussi, comme le *Lauda Sion*, inspirées par les proses d'Adam de Saint-Victor.

∴

Les trois premiers vers de chaque strophe du *Sacris solemniis* sont des vers de douze syllabes, dérivés de l'asclépiade, coupés en deux tronçons égaux et liés tous les trois par des rimes finales. De plus, les deux premiers vers sont encore liés par des rimes intérieures; la rime médiane du troisième vers répond à la rime finale du vers de huit syllabes, dérivé du glyconique (2), qui termine chaque strophe. Adam a peu employé le vers de douze syllabes et en tout cas il n'a pas composé de strophe de ce genre; il semble presque certain que saint Thomas a innové ici, en ressuscitant, dans la poésie tonique, l'ancienne strophe asclépiade. Il est toutefois regrettable, pour la mélodie, qu'il n'ait pas toujours accentué les mêmes syllabes, surtout dans le quatrième vers, et qu'il ait ainsi brisé le rythme binaire, comme dans :

Corda voces et opera.....
Priscis indulta patribus.....,

tandis qu'il l'a conservé dans :

Ut sumant et dent cœteris.....
Ad lucem quam inhabitas.

Pourtant il faut observer qu'Adam lui-même ne s'est pas toujours astreint scrupuleusement à cette règle, dans les vers de huit syllabes de forme iambique.

Plus qu'ailleurs, saint Thomas a été ici prodigue de la rime; il y a employé toutes les ressources de l'art, et par ces soudures dorées qui rattachent les uns aux autres les quatre vers de la phrase poétique, en les faisant s'enlacer ainsi que les anneaux d'une chaîne, il a donné à chaque strophe une majestueuse et somptueuse unité. Il est tout à fait incroyable qu'il se soit départi de cette habitude luxueuse dans la dernière strophe du *Sacris solemniis*, et la lecture :

Sic nos tu visita,

(1) L. G., p. 61.

(2) En réalité, le quatrième vers de chaque strophe ne diffère pas des vers de forme iambique dimètre tels qu'on les trouve dans Adam.

que n'exige pas le contexte, doit être sûrement remplacée par :

Sic nos tu visitas,

hémistiche qui rime avec le premier hémistiche de la strophe :

Te trina Deitas.....

*
* *

Les vers du *Pange lingua gloriosi* sont des vers de huit et de sept syllabes ; ils correspondent aux vers métriques trochaïque dimètre et trochaïque dimètre catalectique. Chaque strophe est composée de trois distiques : les vers de huit syllabes sont toujours coupés par une césure après la première dipodie :

Pange lingua | gloriosi.....
Sanguinisque | pretiosi.....

Dans les vers de sept syllabes, le rythme binaire n'est brisé qu'une fois, dans :

Recumbens cum fratribus.....

tandis que partout ailleurs l'accent tombe sur les syllabes impaires :

Corporis mysterium.....
Quem in mundi pretium.

*
* *

L'hymne *Verbum supernum prodiens,* dont Santeuil disait qu'il donnerait volontiers toutes ses poésies pour l'avoir composée, quoique plus irrégulière, ne déroge en rien à la manière d'Adam de Saint-Victor. Elle est composée de vers de huit syllabes, de forme iambique. Adam les a employés (1) sans tenir compte de la césure ni de la symétrie tonique dans les premières syllabes, mais toujours fidèle à la terminaison iambique ; aussi le rythme binaire n'est pas constant, et parfois deux brèves dans la première partie du vers suivent une syllabe accentuée, comme dans :

Verbum supernum prodiens
Venit ad vitæ vesperam.....

tandis qu'une strophe modèle est celle-ci, justement admirée déjà pour des beautés d'un autre ordre.

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens dat pretium,
Se regnans dat in præmium.

(1) L. G., p. 180.

On pourrait encore montrer comment les hymnes de saint Thomas sont filles des proses d'Adam de Saint-Victor par l'ensemble des procédés littéraires dont nous n'avons touché qu'un seul. Comme Adam (1), saint Thomas aime l'allitération, les antithèses, les oppositions de mots et d'idées, le parallélisme des pensées et des expressions, la symétrie dans la composition de la strophe; comme lui, il décrit, il peint : leur récit est sobre, rapide; leurs tableaux sont simples, esquissés à grands traits, et les couleurs, distribuées avec tact et en teintes légères, n'obscurcissent pas la clarté du dessin. Chez nos deux poètes c'est la même précision et la même grandeur en parlant des mystères, la même exactitude scolastique; la foi, la raison, le sentiment, le goût se disputent, chez l'un et l'autre, la gloire de chanter la divine Vérité avec la beauté qu'elle mérite.

LIÉVIN BAURAIN.

(1) MISSET, *op. cit.*, t. V, p. 345.

BIBLIOGRAPHIE

La Confession sacramentelle et **La Pénitence publique dans l'Église primitive,** par M. l'abbé E. VACANDARD, 2 vol. in-16, Paris, Bloud et Barral.

Voilà deux opuscules, de 60 pages chacun, qui résument et qui interprètent tous les témoignages historiques parvenus jusqu'à nous sur ces deux questions délicates de la théologie positive : la pénitence publique et la confession sacramentelle. M. l'abbé Vacandard nous donne des solutions excellentes qui peuvent satisfaire tout à la fois les théologiens et les critiques. Je me permettrai seulement une observation sur quelques phrases relatives à saint Pacien de Barcelone.

M. Vacandard nous dit : « Saint Pacien nous apprend lui-même qu'il s'inspirait de Tertullien et de saint Cyprien. » Est-ce bien exact? Saint Pacien dit de saint Cyprien : *Lege igitur diligentius Cyprianum meum, lege totam de lapsis epistulam, lege aliam quam ad Antonianum dedit, ubi exemplis omnibus Novatiamus urgetur : jam scies quid de pœnitentium curatione pronuntiet. Cyprianum loquor vestra oppugnantem et catholica jura retinentem.* Il dit de Tertullien : *Tertullianum post hæresim, nam multa inde sumpsistis, ipsum epistola sua et ea ipsa quam contra Catholicos edidit audies confitentem posse Ecclesiam peccata dimittere.* Évidemment l'autorité de saint Cyprien, *Cyprianum meum,* est pour l'évêque de Barcelone d'une toute autre valeur que celle de Tertullien. Il invoque celle-ci comme argument *ad hominem* parce qu'il écrit à un Novatien.

M. Vacandard poursuit : « Saint Pacien relève de Tertullien pour la détermination des péchés mortels qu'il réduit à trois : l'adultère ou fornication, l'homicide et l'idolâtrie. » Que saint Pacien ait connu le passage de Tertullien sur la distinction des péchés graves et des péchés légers, il n'y a point de doute; mais, comme Tertullien se fonde pour cette distinction sur le décret apostolique de Jérusalem (1), tel qu'on le

(1) *Act.* xv, 29.

lisait dans l'Église d'Afrique, et comme saint Pacien avait absolument le même texte qui était commun à tout l'Occident, ce n'est pas l'autorité de Tertullien qui décide saint Pacien, c'est celle du texte sacré.

Enfin, M. Vacandard ajoute : « Saint Pacien rangeait-il sous ces trois chefs une série d'autres péchés qu'il ne nomme pas et qu'il aurait pareillement assujettis à la pénitence publique? Nous ne saurions le dire. » Il me semble qu'au contraire on peut le dire et l'affirmer, car saint Pacien est très explicite : d'abord pour l'homicide : *Addo etiam non solas manus in homicidio plecti, sed et omne consilium quod alterius animam impegit in mortem.* Ensuite pour l'idolâtrie : *Nec eos tantum qui thura mensis adolevere profanis, sed.....* malheureusement ici il y a une lacune du texte, mais la pensée est transparente. Enfin pour l'adultère :..... *sed omnem prorsus libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evagantem reatu mortis astringi.*

En somme, les péchés mortels sont ou bien des péchés contre Dieu (idolâtrie), ou bien des péchés contre la vie et les biens du prochain (homicide) ou bien enfin des péchés de la chair (adultère ou fornication). Cette classification est celle de saint Fulgence, de saint Isidore de Séville; elle est approuvée par saint Thomas (1), et la plupart des fidèles la suivent encore au tribunal de la pénitence.

EDMOND BOUVY.

La place de saint Thomas d'Aquin dans la réforme des études théologiques. Allocution prononcée le 27 juin 1902, par le R. P. Gardeil, régent du collège théologique de Flavigny. Broch. Bureaux de la *Revue thomiste,* 222, faubourg Saint-Honoré, Paris, VIIIe.

« Tout développement vraiment progressif de la théologie doit tenir pour acquise et prendre pour base la synthèse doctrinale de saint Thomas. » Cette synthèse est en effet une œuvre définitive; elle est « l'acquis normal du grain de l'Évangile » comme le chêne est le développement du gland. Il suffit pour s'en convaincre d'en considérer le caractère scientifique, l'objet, la méthode.

La théologie de saint Thomas est « d'essence scientifique (2) ». Par un travail logique, qui est nécessaire et légitime, elle déduit des vérités révélées ses conclusions théologiques; c'est bien là « un acquis normal et définitif pour la semence évangélique ».

Mais ces déductions ne se font pas au hasard; tout s'accomplit en vue de la notion de Dieu que la théologie doit exprimer. C'est le mérite

(1) I^a II^{ae}, quest. LXXII, art. 4.
(2) *S. Theol.* I P., q. 1, a. 2-5.

incontesté de saint Thomas que d'avoir ramené toute ;s connaissances humaines à l'idée de Dieu, d'avoir extrait de chaque :e son *quid Dei*, son caractère divin.

Mais comment retrouver Dieu partout! Par la thode d'analogie qui va prendre dans les sciences humaines concep et propositions, les modifie théologiquement et les fixe dans tous le ;issus de l'organisme théologique. Thèse vraiment magistrale, d'une haude éloquence et si convaincante que sous l'inertie de la lettre on sen comme vibrer la parole du P. Gardeil.

SÉRA IIN PROTIN.

Le Drame éternel. *Essai doctrinal sur la Messe*, r M. le chanoine G. BRETON, supérieur du Petit Séminaire de Brive. Un ol. in-12. Lecoffre, Paris, 1903.

L'autel en est le théâtre : les instruments du culte et les ornements sacrés en forment les décors; le prêtre, les assistants r :présentés par le servant, la Victime eucharistique elle-même en sont es personnages: car c'est du Sacrifice de la Messe qu'il s'agit. Dans l'espace d'une demi-heure, tout un drame s'exécute. Il est impossible d'en saisir la beauté si on n'a pas l'intelligence de l'action qui se déroule depuis le moment où le prêtre revêt ses vêtements sacerdotaux jusqu'au dénoûment. L'intérêt, excité dès le premier instant, suit une progression continue, par laquelle il va croissant jusqu'à la fin.

C'est d'abord entre le prêtre et les assistants un dialogue sublime qui s'engage. Ils sont pénétrés de la grandeur du Sacrifice et, par la récitation alternée du psaume *Judica me* et du *Confiteor*, ils s'excitent mutuellement à se rendre dignes, l'un de le célébrer, les autres d'y participer. Puis le prêtre monte à l'autel; il s'inspire, à la lecture de l'*Introït*, de l'esprit qui, ce jour-là, anime particulièrement l'Église, invoque par le *Kyrie eleison* le secours de la Très Sainte Trinité, et s'enflamme en répétant les louanges de Dieu contenues dans le *Gloria in excelsis*.

Le prélude est achevé. Le moment est venu d'annoncer d'une façon directe celui sur lequel repose toute l'action du drame, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le prêtre lit dans l'Epître ce qu'en ont dit les prophètes et les saints des deux Testaments, et l'Évangile rapporte les paroles mêmes du Sauveur. Certains jours, quand les règles de l'Église le prescrivent, le ministre sacré trouve dans le *Credo* l'occasion d'affirmer sa foi; de là il passe aux préparatifs immédiats du Sacrifice.

On en est à l'Oblation. Ce pain qui, dans un instant, deviendra le Corps du Sauveur, ce vin qui en deviendra le Sang, sont dès maintenant sacrés par l'usage auquel le prêtre les destine en les offrant à Dieu. Pour

accomplir un mystère aussi saint, aussi sublime, il convient que l'âme soit immaculée autant qu'il lui est possible de l'être : l'eau est apportée ; le prêtre se lave les mains, manifestant par ce rite symbolique l'opération merveilleuse de la grâce qui, en ce moment, efface les dernières taches qui se trouvaient encore en lui. Maintenant, il pourra se donner tout entier au Sacrifice. Pour cela, il devra cesser tout commerce extérieur avec les assistants et ne parler qu'à Dieu, en secret, à voix basse. Mais avant de s'isoler ainsi, il s'adresse une dernière fois aux fidèles, les exhorte par la Préface, par les prières qui la précèdent et la suivent, à élever leur cœur vers Dieu ; puis il entre dans le silence solennel du Canon.

Là, il prie pour l'unité de l'Église, demande pour les fidèles qui sont sur la terre une participation aux mérites du Sacrifice, à ceux de la Très Sainte Vierge, des apôtres, des martyrs. Enfin le moment sublime de la Consécration est arrivé, Notre-Seigneur est présent. Avec des accents magnifiques, le prêtre supplie Dieu d'agréer cette Hostie immaculée, de répandre sur la terre une pluie de bénédictions et de grâces, d'avoir pitié des âmes qui souffrent dans le Purgatoire, et de nous introduire plus tard dans la Cité sainte, au milieu des élus.

Après cela, il n'a plus rien à solliciter ; il ne lui reste plus qu'à préparer les fidèles et à se préparer lui-même à la consommation du Sacrifice, qui est la Communion. Une seule prière lui paraît propre à cet effet : celle dont les sept demandes contiennent tout ce qu'un chrétien doit désirer, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même nous a enseignée, le *Pater*. Puis ce sont les dernières cérémonies, les dernières invocations ; le moment de la Communion arrive, le Sacrifice est accompli.

Mais, « pour entendre la Messe au sens vrai du mot, c'est-à-dire pour entrer d'esprit et de cœur dans le mystère de la foi, il faut se pénétrer des vérités qui rayonnent des paroles et des gestes sacrés du prêtre, et, à cette lumière, gravir pas à pas la montagne sainte. La science qui ne se tourne pas à aimer est sans prix, et la piété qui ne s'appuie pas sur une foi éclairée manque de son fondement nécessaire ».

Une personne, dont la piété veut être intelligente, souffre, quand, assistant à des cérémonies dans lesquelles tout, jusqu'au moindre détail, a sa raison d'être, sa signification, elle s'y trouve comme une étrangère qui entend parler une langue qu'elle ne comprend pas. Aujourd'hui, elle voit le prêtre revêtir un ornement d'une couleur déterminée, demain elle le verra avec un ornement d'une autre couleur : c'est là une parole symbolique que lui adresse l'Église et dont elle ne saisit pas le sens. Monter à l'autel, passer du côté de l'Épître à celui de

l'Évangile, aux prières faire succéder d'autres prières, changer d'attitude, ce ne sont pas des actes que le ministre sacré accomplit au hasard; c'est une marche progressive par laquelle il s'achemine, en suivant un ordre logique, vers un dénouement fixé; mais combien en est-il à qui cet ordre, cette progression échappent : on entend prier pour l'Église, pour le Pape, pour l'Évêque, pour les fidèles, mais on ne sait pas ce que ces paroles renferment de beau et de mystérieux sur l'unité de l'Église. A deux reprises, le Canon de la Messe évoque des noms de saints, apôtres, martyrs, bienheureux et bienheureuses; mais pour beaucoup, ce sont des noms d'inconnus, d'étrangers; ils frappent les oreilles, mais ne font rien connaître des personnages qu'ils désignent, ni des motifs pour lesquels l'Église les inscrit dans le missel. Le *Memento* des morts éveille la pensée du Purgatoire; mais, trop souvent, c'est une idée superficielle qui passe sans laisser de traces. L'on suit un chemin bordé des vérités les plus sublimes, les plus nécessaires à la vie spirituelle du chrétien; mais, comme un aveugle, l'on passe au milieu d'elles sans les remarquer, parce que les yeux de l'intelligence ne sont pas assez ouverts pour les voir.

Mais M. le chanoine Breton est un guide expérimenté. Avec lui, le lecteur ne rencontre pas un détail capable de donner une connaissance plus précise et plus profonde de la Messe, sans qu'il ne reçoive l'avertissement de s'arrêter et d'y fixer son attention. Il n'a pas à craindre que des considérations étrangères ne viennent le distraire dans cette étude, car toute question de pure érudition est écartée, et il est assuré de rester sur le terrain de la doctrine. Là rien n'échappe à l'auteur; ses explications ont une clarté qui font voir des horizons nouveaux et jettent un plus grand jour sur ce que l'on croyait déjà connaître. Les citations de Bossuet se rencontrent souvent sous sa plume, et se croisent parfois avec celles d'un Père de l'Église, comme saint Irénée, saint Jean Chrysostome, saint Augustin. Nul ne lira ce livre sans en tirer une science plus profonde des vérités fondamentales de la foi, et sans voir dans le Sacrifice de la Messe non seulement un acte de religion que l'Église conseille ou prescrit, mais encore une représentation nullement indigne du Sacrifice de la Croix.

François de Paule Blachère.

Mystères chrétiens, par Mgr Bonomelli, évêque de Crémone, traduits de l'italien par M. l'abbé Ch. Armand Bégin. 4 vol. in-12, 10 francs. Paris, Vic et Amat.

Dans des entretiens où la simplicité du style et les charmes de la poésie, la clarté de l'exposition et la finesse de la psychologie s'unissent

harmonieusement au service de la vérité, Mgr Bonomelli nous fait connaître et goûter les mystères de notre foi. La naissance et les premières manifestations de l'Homme-Dieu dans sa Circoncision et son Epiphanie occupent le premier volume. Le second étudie les mystères principaux de la vie glorieuse de Jésus, sa Résurrection et son Ascension. Deux autres enfin nous retracent, au lendemain de la Pentecôte, les étapes successives par lesquelles l'Eglise s'achemine vers sa constitution définitive, nous révèlent les vérités inaccessibles cachées sous le mystère d'un seul Dieu en trois personnes et sous les espèces eucharistiques. Six entretiens sur la fête de tous les Saints terminent l'œuvre de l'évêque de Crémone.

On regrettera de ne pas trouver dans tout cet exposé un seul entretien sur la vie souffrante du Rédempteur. Aujourd'hui cependant où le sentimentalisme religieux énerve les caractères et tue tout esprit de sacrifice, il eût été si utile de convaincre les âmes de la nécessité de la souffrance! Jésus, l'homme des douleurs, reste le modèle divin qu'on ne peut considérer un instant sans brûler du désir de l'imiter; notre siècle a plus besoin que tout autre des leçons du sacrifice chrétien.

Mgr Bonomelli est apôtre dans l'âme, on le sent à son ton; et il est italien, la forme le révèle. Nos froids tempéraments seront peut-être impressionnés par quelques images; elles ne sont pas exagérées sous le ciel d'Italie. Nous aurions mauvaise grâce à trouver que l'orateur cite trop souvent les poètes de son pays; ne fait-il pas d'ailleurs large part aux écrivains français? Par dessus tous, les Pères, les docteurs de la théologie, saint Thomas plus que les autres, sont les maîtres de sa pensée et de sa parole.

Chaque entretien, depuis les riants mystères de l'enfance jusqu'aux triomphants éclats de la Pentecôte, éveille mille réflexions et demanderait plus qu'un simple compte rendu bibliographique.

Mais cet ouvrage a une caractéristique, c'est la simplicité. Il est à la portée de tous. On le lira avec joie et avec profit. Ce qui restera de cette lecture dans les âmes, c'est une connaissance plus achevée de nos mystères et avec la connaissance pénétrera l'amour.

SYLVESTRE CRÈTEUR.

Les Objections contemporaines contre la Religion. *Première série*, par M. l'abbé GIBIER, curé de Saint-Paterne, à Orléans. Un vol. in-8° de 500 pages. Lethielleux, Paris, 1903.

Lorsque, il y a quinze ans, M. l'abbé Gibier, curé de Saint-Paterne, à Orléans, fondait dans sa paroisse la messe des hommes le dimanche, et inaugurait une série de conférences qui n'est pas encore interrompue,

il ne se doutait pas que sa parole sortirait un jour du cercle restreint de son auditoire, et que le livre qu'il vient de publier la répandrait dans le public. De longues années de succès ne l'auraient pas décidé à livrer son travail à l'impression si les instances et même « les importunités » des personnes les plus éclairées ne l'y avaient pour ainsi dire contraint. Il faut savoir gré à ces *importuns*, prêtres ou laïques, d'avoir ainsi fait violence à la modestie de l'auteur : par là, ils ont rendu un réel service non seulement à bon nombre de catholiques, mais encore à plus d'un membre du clergé, en quête « d'indications et de matériaux pour l'évangélisation des hommes ».

Ce n'est un mystère pour personne que bien peu d'hommes vont à l'église. La messe paroissiale, avec son prône, les effraye par sa longueur ; les cérémonies liturgiques leur sont fastidieuses parce qu'ils ne les comprennent pas. La conséquence en est qu'ils oublient rapidement le petit nombre de vérités que leur a appris le catéchisme avant leur Première Communion, qu'ils tombent dans l'ignorance la plus complète à l'égard des vérités les plus élémentaires de la religion et se laissent envahir par les préjugés les plus injustes. Les catholiques eux-mêmes, ceux qui pratiquent, « n'ont que des notions très confuses sur Jésus-Christ, l'Eglise, le dogme, la morale, les sacrements et sur l'histoire du christianisme ». Comme les hommes sont les chefs naturels de la famille et de la société, ce manque de principes que l'on déplore en eux est la source des plus graves désordres qui s'introduisent non seulement dans la vie privée, mais encore dans la vie domestique, paroissiale et sociale.

M. l'abbé Gibier ressentait d'autant plus vivement cet état de choses, que, curé de Saint-Paterne, son devoir lui prescrivait de porter remède au mal, autant que ses forces le lui permettaient. Il a cru que le meilleur moyen d'attirer les hommes à l'église et de les instruire était de fonder, le dimanche, une messe spéciale pour eux, de les y intéresser en leur faisant exécuter divers chants, tels que le *Lætatus sum*, le *Credo*, l'*O Salutaris*, le *Magnificat*, et de leur donner, en un langage simple et attrayant, une courte conférence sur les vérités de la religion. Voilà quinze ans que M. le curé de Saint-Paterne met ce programme à exécution. Il faut croire qu'il n'a perdu ni son temps ni sa peine, car devant des auditoires de quatre à cinq cents hommes, en plus de sept cents conférences, il a traité les sujets suivants :

1re année : *Dieu et son œuvre*. — 2e et 3e années : *Jésus-Christ et son œuvre*. — 4e année : *L'Eglise et son œuvre. La constitution de l'Eglise*. — 5e année : *Les combats de l'Eglise*. — 6e et 7e années : *Les bienfaits de l'Eglise*. — 8e année : *L'Eglise au* XIXe *siècle. Les faits*. — 9e année : *Les doctrines*. —

10e et 11e années : *Les œuvres.* — 12e et 13e années : *Nos plaies sociales.* — 14e année : *Les objections.*

C'est cette dernière série, *Les objections*, que M. l'abbé Gibier offre au public. Ce livre répond bien aux besoins de notre temps. Quelles objections, en effet, ne fait-on pas contre le catholicisme? Il n'est pas une idée fausse qui ne compte des partisans; les préjugés les plus absurdes trouvent dans certains esprits autant de créance que les vérités les plus évidentes; plus d'une formule vide de sens est passée à l'état d'axiome et tient lieu d'argument sans réplique. Nul catholique n'a le droit de rester désarmé devant de telles attaques. Toutes, il est vrai, n'ont pas la même valeur : un grand nombre ne mérite que le rire; mais d'autres sont plus embarrassantes, et souvent les personnes les mieux intentionnées ne peuvent y répondre, parce qu'elles sont prises au dépourvu.

Cependant, il faut savoir discuter, lutter; car la *presse*, l'*opinion*, les *mécréants*, tout nous impose la lutte.

Nous voudrions ne pas lutter que nous ne le pourrions pas. Les ennemis de tout bien et de toute religion en veulent non à la médaille, ni au crucifix, ni au chapelet, ni à la Carmélite qui prie dans son cloître, ni au moine qui fait des livres et des sermons, mais au catholicisme lui-même. Pour les contenter, supprimons les processions, ils nous demanderont que nous fassions taire les cloches. Faisons taire les cloches; ils exigeront qu'on abatte le clocher. L'église rasée, s'il reste un prêtre et un autel, ils se plaindront encore. Voilà la situation. Nous sommes à l'état de lutte.

En prononçant ses conférences, M. l'abbé Gibier a lutté; en publiant son livre, il a organisé un arsenal, dans lequel les catholiques trouveront des armes pour répondre aux objections courantes. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir la liste des préjugés qu'il combat, des erreurs qu'il réfute :

Il n'y a pas de Dieu. — L'homme n'a pas d'âme. — Quand on est mort, tout est mort. — Est-ce que Dieu s'occupe de nous? — Je ne crois que ce que je vois. — Moi, je ne crois que ce que je comprends. — Que sais-je? — Moi, je suis libre penseur! — Ce n'est pas mon idée. — Toutes les religions sont bonnes. — A quoi sert la religion? — Je n'ai pas de religion et je ne m'en porte pas plus mal. — La religion, c'est l'affaire des prêtres. — La religion est bonne pour les enfants. — Elle est bonne pour les femmes. — Elle est bonne pour le peuple..... pour les riches. — J'ai ma religion à moi. — Je prie le bon Dieu chez moi. — La religion est morte. — Je n'ai pas de religion, mais je suis un honnête homme. — Ma religion à moi, c'est de faire du bien aux autres. — Je pratique la religion naturelle. — La raison me suffit. — Les chrétiens ne valent pas mieux que les autres. — La religion s'occupe trop de la vie future. — Elle ne s'occupe pas assez de la vie présente. — Il y a trop d'abus. — Il nous faut du positif : or, la religion est affaire d'imagination et de sentiment. — La religion, il n'en faut plus.

Le procédé que suit le conférencier est des plus simples. Point d'étalage de science philosophique ou théologique; point d'artifices oratoires, ni d'affectation à l'éloquence. C'est une instruction familière, une conversation relevée. En quelques lignes, le sujet est exposé, la manière de réfuter l'erreur indiquée, la division énoncée : puis chaque point reçoit, quand vient son tour, la démonstration à laquelle il a droit. C'est une explication claire, facile à suivre, parce qu'elle s'adresse avant tout au bon sens des auditeurs, et fait souvent appel à l'expérience de chaque jour. Quand la nature du sujet l'exige, la parole, sans cesser d'être simple, s'élève jusqu'à l'éloquence. Des exemples bien choisis viennent corroborer les vérités énoncées et, par la vie nouvelle qu'ils amènent, l'impression qu'ils produisent, les gravent plus profondément dans les intelligences. D'un bout à l'autre de l'ouvrage, il règne un coloris d'expression, une finesse d'observation, un sel d'esprit français, qui en rendent la lecture des plus attrayantes, et devaient être un charme pour les auditeurs.

L'auteur nous avertit que ce volume « sera peut-être suivi de beaucoup d'autres ». Nous espérons que de nouvelles « importunités » lui feront comprendre que ce *peut-être* est de trop, et que toute la série de ses conférences est appelée à voir la lumière.

François de Paule Blachère.

Saint Alphonse de Liguori, par le baron J. Angot des Rotours. Un vol. in-12 de XVII-183 pages. Collection *Les Saints*. Lecoffre, 1903, Paris.

Saint Alphonse de Liguori est un saint de notre temps. Son siècle a été l'aurore de celui qui nous emporte. L'irréligion du philosophisme et du jansénisme conjurés qui ravageait alors les esprits et qui devait si rudement secouer l'Europe a enfanté l'indifférence et l'impiété actuelles. La corruption des mœurs, qui s'étalait au grand soleil de Naples, a reçu, il n'y a pas vingt ans, en notre pays de France, l'approbation légale; et les persécutions qui travaillaient les Rédemptoristes à leur berceau ne sont pas ménagées de nos jours aux Congrégations.

Saint Alphonse de Liguori est celui qui a le plus lutté contre cette dépravation générale. A l'irréligion il opposa de nombreux écrits. Sa doctrine lui a valu l'auréole des Docteurs. Il combattit le jansénisme en ramenant la piété chrétienne à ses sources traditionnelles et profondes : l'amour de Jésus-Christ et de la Sainte Vierge, la fréquentation des Sacrements. C'est à juste titre qu'on l'a appelé le saint François de Sales de l'Italie. Sa parole ardente rallumait la foi éteinte au cœur du peuple abandonné des campagnes, ministère que ses enfants spirituels continuent encore avec un zèle admirable.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si les héritiers du jansénisme et de l'impiété passée le poursuivent constamment de leur haine. Ils n'ont, comme leurs pères, aucune notion de nos conceptions religieuses et ils se garderont bien de lire la vie du Saint.

On n'est pourtant à même d'apprécier un homme qu'à la condition d'avoir étudié et sa personne et son œuvre. C'est ce qu'a essayé de faire M. J. Angot des Rotours, et il a pleinement réussi. Il a su condenser en quelques pages délicates toute la vie et toute l'œuvre d'Alphonse. La physionomie du Saint, examinée dans son véritable cadre du temps et des circonstances, s'y détache avec beaucoup de charme et de précision. Les disputes théologiques soulevées à propos de sa doctrine, du probabilisme surtout, sont esquissées à grands traits — les formes restreintes du livre l'exigeaient ainsi, — mais n'omettent rien d'essentiel et renseignent suffisamment le lecteur. L'homme et le saint, le docteur et l'apôtre nous apparaissent fondus l'un dans l'autre en un portrait vivant, et l'on est heureux de se reposer un instant dans la compagnie de cette âme si merveilleusement trempée, si secourable et si douce.

Aurélius Unterleidner.

Un Saint à la fin du XIXe siècle. Vie et vertus du P. Pierre Lopez, *des Frères Mineurs* (1816-1898), par M. l'abbé Martelli, curé de Zilia. Un vol. in-18 de XXIII-586 pages avec plusieurs gravures hors texte, 5 francs. Chez l'auteur, à Zilia, par Calvi (Corse).

Où sont les saints? En est-il encore sur terre? Par ce temps d'obscurcissement, où tout semble livré à la puissance des ténèbres, on se prend à dire parfois comme le Psalmiste : *Salvum me fac, Domine, quoniam defecit sanctus*. La race des saints n'est pas éteinte pourtant; pas plus qu'à une autre époque, l'Eglise n'est privée de sa couronne de justice. Les saints, nous les coudoyons peut-être; mais ils passent dans leur humilité et leur mystère et nous ne les voyons pas. Dieu les contemple.

C'est un de ces humbles que présente à notre admiration M. l'abbé Martelli. Il ne peut rien se concevoir de plus simple que la vie du P. Pierre Lopez; ce n'est que la trame ordinaire d'une vie religieuse apostolique; l'accomplissement de la règle de saint François a été pour lui tout le secret de la sainteté.

J'ajouterai toutefois que ce saint est bien actuel, non pas seulement parce qu'il s'est éteint il y a cinq ans à peine, mais surtout parce que sa vie n'a été qu'une marche d'exil en exil. Il est le modèle de ceux que la révolution proscrit aujourd'hui.

Il est à peine religieux que la tourmente l'arrache à son couvent de

Santander, l'enrôle de force pour trois ans dans l'armée d'Isabelle; un jour, il s'évade pour passer dans l'armée catholique de don Carlos; il est pris, condamné à mort, placé avec d'autres devant le peloton d'exécution, quand, par une inspiration mystérieuse, le général le fait écarter. Délivré miraculeusement, il ne songe qu'à regagner son Ordre; il part pour l'Italie où s'exercera son apostolat le plus fécond jusqu'au jour où la révolution italienne, après l'avoir chassé de couvent en couvent, l'obligera enfin à fuir en Corse.

Dans l'île française s'écouleront les vingt dernières années de sa vie, et lui qui « aime bien les Français » en sera aimé pour le bien qu'il leur fera, pour le parfum de sainteté qui s'exhale de tout lui-même. C'est là surtout qu'on l'appellera le saint, et qu'il manifestera, dès le jour de sa mort, sa puissance sur le cœur de Dieu.

Tel est le livre de M. l'abbé Martelli, où tout est simplicité, comme dans la vie du P. Lopez. L'auteur n'a voulu laisser voir que son héros, sans se soucier de sa gloire d'écrivain; il a fait une œuvre apostolique.

SÉRAPHIN PROTIN.

Vers les Sommets, par E. DE BAR. Un vol. in-8° de 148 pages. Imprimerie et librairie Saint-Paul, Bar-le-Duc et Paris, 1903.

Récit touchant et bien propre à développer dans les jeunes cœurs les germes latents de vocation sacerdotale. Comme l'écrivait Mgr l'évêque de Verdun, » en lisant *Vers les Sommets,* les jeunes gens comprendront mieux les sublimités du sacerdoce, et les âmes vraiment chrétiennes et généreuses apprendront à favoriser davantage encore les vocations sacerdotales. »

Dans un appendice assez long sont réunis des documents précieux sur les œuvres destinées à susciter et à soutenir les vocations. Au moment où la révolution tente plus que jamais d'enrayer leur recrutement, c'est un devoir pour tous les catholiques de les favoriser.

L. B.

CHRONIQUE

Rome. — D'après le règlement officiel communiqué à la presse catholique, voici quel est l'objet précis de la Commission des études bibliques.

La « Commission des études de l'Ecriture Sainte » a été instituée par l'autorité et par l'ordre de Notre Saint-Père le Pape Léon XIII pour assurer l'observation et l'accomplissement des règles et des prescriptions contenues dans l'Encyclique *Providentissimus Deus* et dans la la Lettre apostolique *Vigilantiæ:* pour ce motif, il appartiendra à la Commission :

1° De protéger et de défendre absolument l'intégrité de la foi catholique en matière biblique.

2° De promouvoir avec zèle et compétence le progrès dans l'exposition ou exégèse des Livres divins; outre la règle de l'analogie de la foi il faudra tenir compte des récentes découvertes scientifiques.

3° D'interposer son jugement pour dirimer les controverses d'une particulière gravité qui pourraient surgir entre savants catholiques.

4° De répondre aux consultations des catholiques du monde entier.

5° De faire en sorte que la Bibliothèque vaticane soit convenablement pourvue des manuscrits et des ouvrages exigés pour ces études.

6° De publier des travaux sur l'Ecriture, suivant que les circonstances le demanderont.

7° Comme le Saint-Père désire expressément : 1° qu'à Rome soit publié un bulletin périodique sur les études bibliques; 2° qu'un Institut spécial y soit créé pour approfondir davantage ces études, la Commission veillera de toute façon à réaliser ce double objectif.

*
* *

En labourant un champ, voisin de la catacombe de Saint-Calixte, les Trappistes ont de nouveau mis au jour un *arcosolium*, sur lequel M. de Rossi avait déjà signalé quelques traces de peinture : mais, faute de loisirs, l'illustre archéologue avait dû renoncer à étudier davantage ces ruines et les avait fait recouvrir de terre.

L'abbé de la Trappe signala ces peintures à Mgr Wilpert, qui continue les savantes études de M. de Rossi, et les fouilles furent poussées avec activité. Dans les cryptes déblayées, on aperçut bientôt des peintures symboliques : un personnage, vêtu de la tunique et du pallium, qui gravissait une échelle; puis, au sommet de l'échelle, la moitié d'un buste du Christ. Plus avant, une tombe apparut, où deux corps avaient dû reposer, comme le fait supposer la représentation de deux personnages dont les pieds sont encore visibles au-dessus du tombeau.

M. de Rossi avait toujours pensé que la sépulture des saints Marc et Marcellien ne devait pas être cherchée dans les ramifications du cimetière de Saint-Calixte: les noms des deux saints, en effet, ne sont jamais cités, dans les topographies les plus anciennes des catacombes, qu'avec ceux des martyrs appartenant au cimetière de Domitille; de plus, « le martyrologe romain et tous les autres documents indiquent la voie Ardéatine comme le lieu de leur sépulture ». Cependant Mgr Wilpert remarqua que, d'après leurs *Actes*, « ils furent enterrés au deuxième milliaire de la voie Appienne, à l'endroit qui est dit *ad arenas* ». Quel document fallait-il croire? Fallait-il se prononcer pour la voie Ardéatine ou pour la voie Appienne? La difficulté n'était qu'apparente, car la basilique que l'on vient de découvrir est située à égale distance des deux voies, de façon qu'elle peut être attribuée indifféremment à l'une ou à l'autre.

Selon toutes les présomptions, on se trouvait donc en face des tombeaux des saints Marc et Marcellien; une inscription vint confirmer cette identification. C'est l'épitaphe, ou plutôt l'empreinte sur la chaux de l'épitaphe de Laurentia, mère de saint Damase; on savait que leurs restes, avec ceux d'Irène, sœur du saint, avaient été déposés dans le même sépulcre que le Pontife avait fait construire. Or, en connaissant sûrement quelle est la crypte de saint Damase, on pouvait désigner avec certitude la crypte des saints Marc et Marcellien, car l'on savait, par des documents écrits, que les deux cryptes étaient voisines. L'inscription lapidaire est venue confirmer les indications du livre.

Ainsi, grâce au labeur patient des érudits et aux fouilles intelligentes des chercheurs, toute la Rome chrétienne des premiers siècles se révèle de plus en plus à nous, exhumée de ses souterrains encombrés de sable.

⁂

C'est un peu aussi une exhumation que la publication de quelque volume du catalogue de la Bibliothèque du Vatican. Récemment deux nouveaux volumes ont paru (in-4°, d'environ 600 pages), avec les titres suivants : 1° *Codices Vaticani latini. Recensuerunt Marcus Vatasso et*

Pius Franchi de Cavalieri; 2° *Codices Urbinates latini. Recensuit Cosimus Stornajolo.*

Les savants bibliothécaires poursuivent ainsi les travaux entrepris par J. Assemani, qui publia les trois premiers volumes : *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus* (1756-1759), et de Maï, à qui nous devons le quatrième : *Catalogus codicum bibliothecæ Vaticanæ arabicorum, persicorum, turcicorum, æthiopicorum, copticorum, armenicorum, ibericorum* (1831).

Sous Grégoire XVI l'œuvre resta stationnaire, et tout le pontificat de Pie IX fut employé à terminer l'inventaire du fonds latin du Vatican.

Depuis 1885, les volumes se sont succédé avec rapidité. En voici la série :

1885. *Codices manuscripti Palatini græci :* H. Stevenson.

1886. *Codices Palatini latini :* Stevenson et de Rossi.

1888. *Codices manuscripti græci Reginæ Svecorum et Pii PP. II :* H. Stevenson.

1891. *Monumenta papyriacea Ægyptia :* Marucchi.

1893. *Codices manuscripti græci Ottoboniani :* Féron et Battaglini.

1895. *Codices Urbinates græci :* Stornajolo.

1897. *I codici Capponiani della Bibl. Vatic.* : Salvo-Cozzo.

Il faut y ajouter les deux gros volumes de Stevenson : *Inventario dei Libri Stampati palatino-vaticani* (1886).

Dans les derniers volumes parus, le système de bibliographie a été perfectionné. Pour chaque ouvrage, le bibliothécaire a fait un triple travail :

1° Etude sur les caractères extrinsèques du manuscrit, sa place dans le fonds, sa date, le sujet dont il traite, ses dimensions, le nombre de feuillets, etc.

2° Notions sur l'auteur et analyse complète du sujet traité.

3° Indication du caractère de l'écriture, des miniatures, des feuillets blancs, des notes marginales, du genre de reliure, des ornements divers et autres accessoires.

Les règles suivies par les savants bibliothécaires sont exposées dans une préface de vingt-trois paragraphes, insérée au début de chacun des deux volumes qui viennent de paraître, sous ce titre : *Leges quas curatores Bibliothecæ Vaticanæ in codicibus latinis recensendis sibi constituerunt.*

*
* *

Angleterre. — Un fait curieux vient de se passer à Londres, montrant le progrès que fait le catholicisme en Angleterre.

L'église anglicane de Saint-Michel, Shoreditch, était célèbre par les

tendances romaines de son pasteur, qui avait rétabli la confession, la messe, les vêpres et le salut. Scandalisés, les puritains obtinrent de l'évêque de Londres le déplacement du pasteur. Ses deux vicaires démissionnèrent aussitôt et demandèrent à l'archevêque catholique de les admettre en son Séminaire, et tous les paroissiens se rendirent à l'église catholique voisine, Sainte-Mary, Noorfields. Le dimanche suivant, l'église Saint-Michel restait vide, tandis que l'église Sainte-Mary était comble et les protestants chantaient par cœur nos offices latins. Bien mieux, ils ont demandé à devenir « catholiques romains », et ont envoyé leurs enfants aux catéchismes de cette Eglise.

Les puritains de la Basse Eglise se sont émus en face des tendances romanisantes des membres de la Haute Eglise : l'évêque anglican de Londres s'est empressé de nommer à Saint-Michel un pasteur favorable au ritualisme, qui promit à ses paroissiens tout ce que pourrait leur donner Rome, — sauf la soumission au Pape.

Bien plus, le débat a été porté à la Chambre des Communes. M. Austin Taylor a présenté un projet de loi sur la discipline de l'Eglise, que l'on désigne sous le nom de « bill de Liverpool », parce que son auteur représente cette ville au Parlement. L'objet de ce bill est de permettre à tout laïque de traduire devant les tribunaux ecclésiastiques les ministres du culte qui se livrent à des « pratiques illégales », lisez l'usage de l'encens, des cierges, des ornements, tels que chasubles, aubes, dalmatiques, etc..... Jusqu'ici l'autorisation de l'évêque était nécessaire pour procéder à ces poursuites : le « bill de Liverpool » supprime le droit de *veto* épiscopal.

Par contre, M. Cripps, du parti ritualiste, présenta un bill destiné non seulement à conserver aux évêques leur droit de *veto*, mais aussi à leur conférer des pouvoirs supplémentaires pour l'exercice de leur autorité sur les pasteurs. Malgré la plaidoirie du premier ministre en faveur du bill de M. Cripps, celui de M. Austin Taylor a été adopté à la majorité de 51 voix.

Que faut-il en conclure? C'est que les ritualistes ne peuvent plus avoir d'illusion : le caractère nettement protestant de l'Eglise anglicane s'est affirmé une fois de plus. Les ritualistes, qui s'appellent volontiers « la branche de l'Eglise catholique plantée dans le sol anglais », verront qu'il n'y a pas de place pour eux dans l'anglicanisme, et ils comprendront que, pour être vraiment « catholique », il faut être « catholique romain ».

* * *

Etats-Unis. — On sait que les protestants épiscopaliens de Springfield ont décidé de s'appeler désormais « les catholiques d'Amérique ». Mal-

heureusement, ce n'est pas dans l'intention de se rapprocher de Rome. Le « catholicisme » des ministres protestants des Etats-Unis doit se fonder sur l'union des cœurs dans la philanthropie universelle (!).

Le 1er février, tous les ministres protestants de New-York étaient convoqués à un meeting à l'hôtel Savoie, le plus « fashionable » de la ville. Le principal conférencier déclara que les divisions du protestantisme étaient, non seulement un honte pour lui, mais encore une offense contre le Christ qui est venu réunir tous les hommes dans la charité. Toutes les sectes, toutes les dénominations particulières, inventées par les esprits étroits et les cœurs égoïstes, doivent disparaître. Tout homme qui accepte le précepte de l'amour du prochain est nôtre, répétait l'orateur: il est le vrai disciple du Christ qui, s'il revenait en ce monde, dirait aux vrais philanthropes, ne fussent-ils pas baptisés : « Vous m'appartenez, vous avez compris ma doctrine; tandis que les diverse Eglises vous excommunient, moi je vous reçois entre mes bras. » Voilà le catholicisme auquel tend le haut clergé protestant d'Amérique.

Ce n'est pas seulement le précédent discours qui en est la preuve. Depuis longtemps déjà l'évêque épiscopalien de New-York, Mgr Potter, a commencé ici la construction d'une cathédrale « catholique ». Tous les cultes sont invités à y bâtir leur chapelle, à y envoyer leurs prêtres pour leurs cérémonies particulières. Ce serait un « congrès des religions » perpétuellement en action. L'édifice commence à s'élever et n'attend que des bailleurs de fonds pour arriver à l'achèvement. Ceux-ci sons restés à peu près sourds: aussi le zélé pasteur, pour augmenter ses ressources, a pris un moyen..... héroïque, que lui a inspiré sa galanterie légendaire. A l'âge de soixante-dix ans, il a convolé, récemment, en secondes noces, avec une riche veuve : la dot permettra sans doute de parfaire l'œuvre commencée, et nous aurons le premier temple du nouveau « catholicisme ».

*
* *

Un fait retentissant dans le monde religieux protestant d'Amérique accuse encore mieux cette tendance à supprimer tout *Credo*, toute différence dogmatique, pour s'en tenir aux vagues inspirations du cœur. Un ministre unitarien de Boston, le dimanche 15 février dernier, se présenta à la table de communion dans la cathédrale épiscopalienne de cette ville. L'évêque épiscopalien, ami du ministre unitarien, distribuait la communion; sans aucune hésitation, il la donna à l'incrédule notoire qui la sollicitait: ce fut un scandale parmi les fidèles. Pour se défendre, l'évêque inculpé répondit, par la presse, que les unitariens, comme les autres hommes, avaient été invités au banquet divin, il y a 1 900 ans.

Ce manque de foi de la part des ministres produit les effets les plus désastreux parmi le peuple. Sur quatre-vingts millions de Yankees, vingt-cinq millions au moins n'ont pas été baptisés et n'appartiennent à aucune secte religieuse. Le mal est si grand que Mgr Farley, le digne archevêque catholique de New-York, disait, le 16 février, dans une réunion publique qu'il présidait : « Un des plus grands dangers pour l'avenir des Etats-Unis, c'est l'*infidélité* qui nous envahit chaque jour davantage et contre laquelle l'Eglise catholique seule peut lutter avec succès. »

En présence du rationalisme si tolérant que professent les évêques et les ministres protestants d'Amérique, la conduite des missionnaires qu'ils envoient un peu partout est vraiment plus que suspecte. Ils s'en vont au milieu des populations catholiques, tournant leur foi au ridicule, la travestissant de propos délibéré, calomniant leurs prêtres avec une audace si criminelle et si perfide, que ceux-là seuls qui ont lu leurs brochures et leurs journaux peuvent s'en faire une idée. Et ils sont envoyés par ceux qui bâtissent un temple pour tous les cultes ! Ils sortent de ces singulières écoles de théologie qui permettent à un ministre unitarien de s'approcher de la table eucharistique dans une église épiscopalienne ! Comment, après cela, pourrait-on croire à leur sincérité et à leur bonne foi ?

Le gérant : E. Petithenry.

262-3. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

LE T. R. P. PICARD

Pourquoi ne dirions-nous pas aux lecteurs de la *Revue Augustinienne* notre douleur filiale? Ils sont tous nos amis et nos frères dans la communion des Saints. Ils sont aussi le lien consolateur qui nous attache à la patrie absente, et à mesure que l'exil se prolonge, ils deviennent de plus en plus notre France. Nous leur dirons donc notre deuil et nos larmes, et le besoin que nous avons de leurs prières pour supporter vaillamment la dure épreuve. Ils la connaissent déjà dans sa plus brève formule : le T. R. P. François Picard, Supérieur général des Augustins de l'Assomption, est mort à Rome, dans la nuit du 16 au 17 avril, au milieu des *Alleluia* de l'octave pascale.

Le journal *La Croix*, qui garde si fidèlement le souvenir de ses origines, apportait dès le lendemain au monde catholique la triste nouvelle dans un article anonyme rempli d'une religieuse émotion. Depuis, le *Pèlerin*, quelques journaux français ou étrangers, des revues comme la *Civiltà cattolica* de Rome, la *Ciudad de Dios*, des Augustins de l'Escurial, ont exprimé leurs condoléances en des termes qui nous ont touchés profondément.

Nous remercions les auteurs de tous ces articles, sans les connaître. Ils ont fait l'éloge de notre Père, son éloge vrai, aussi bien et mieux peut-être que nous ne pourrons

le faire nous-même. Et cependant il est juste que nous remplissions à notre tour ce devoir et que nous refoulions un instant nos larmes pour obéir au précepte des Ecritures : *Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua.*

I

On l'a dit : le trait dominant de l'âme du P. Picard était la Foi, l'Esprit de foi. Il avait cette foi dont parlent le Prophète et l'Apôtre, cette foi qui est toute la vie du Juste : *Justus meus ex fide vivit.* La foi remplissait tout son esprit et aussi tout son cœur. Elle inspirait seule ses pensées, ses sentiments, ses désirs, ses projets, ses espérances. Elle dirigeait toutes ses forces intimes, toute son activité au dedans et au dehors vers un but exclusivement divin. On l'a traité de fanatique, mais que lui importaient les injures? Il savait que les vertus théologales ne sont pas des vertus médiocres, qu'elles ne peuvent être portées à l'excès, parce que leur objet est sans mesure et parce que c'est l'Infini qu'elles doivent embrasser. Il osait croire Dieu, croire à Dieu et croire en Dieu, autant que la Grâce lui donnait de forces surnaturelles pour croire, *Quantum potes, tantum aude*, et c'est l'héroïsme de sa foi qui explique toutes ses saintes audaces.

Car il fut audacieux sans aucun doute, et audacieux dans chacune de ses œuvres. Il n'en est pas une seule qu'il ait entreprise avec des moyens humains proportionnés à leur importance, à leurs difficultés et à leurs résultats providentiels. Chaque fois, il présentait au Dieu tout-puissant les *infirma mundi* dont il pouvait disposer, et chaque fois Dieu répondait à son serviteur par des bénédictions singulières. Toute l'histoire des œuvres de l'Assomption, depuis 1880,

se résume dans ces coups d'audace qui étaient en même temps de sublimes actes de foi.

Cependant il n'y avait là aucune imprévoyance. Personne ne réfléchissait plus mûrement avant d'agir. Personne ne priait et ne faisait prier plus longtemps. Personne ne consultait davantage, n'écoutait l'objection avec autant de patience, et lorsqu'il prenait sa décision, forte, grave, sereine, tout était bien prévu et bien pesé, ressources, instruments, obstacles, chances de succès et d'insuccès, responsabilités devant Dieu et devant les hommes.

Plus on considérait le P. Picard, plus on admirait combien il était simple et droit, *simplex et rectus*. Malgré sa haute taille, son air imposant, la distinction de sa parole, la réserve de ses gestes, il avait conservé de son éducation première l'ingénuité charmante de l'enfant du village. C'était plaisir autrefois pour nous de le voir à Saint-Gervasy conversant avec son vieux père dans le patois des Garrigues. Sur leurs fronts à tous deux et sur leurs lèvres on retrouvait la même candeur. Mais la simplicité du P. Picard n'était pas seulement une vertu de famille, c'était bien la vertu morale définie par saint Thomas: *Simplicitas dicitur secundum quod non tendit in diversa..... eadem est virtuti veritatis*, vertu identique à la vérité et à la franchise, qui répugne à toute duplicité, à toute ruse et à tout artifice. Le P. Picard, comme autrefois le P. d'Alzon, avait horreur du subterfuge, de la dissimulation, des moyens détournés, des procédés obliques, et il mettait toute son habileté dans son inflexible droiture. Quiconque s'était entretenu avec lui, ne fût-ce qu'une demi-heure, sur n'importe quel sujet, ne pouvait se retirer qu'avec cette conviction profonde qu'il n'existait pas au monde d'âme plus sincère.

Il n'eut jamais la prétention de faire un discours, mais il avait l'éloquence du cœur qui persuade et qui transporte. Dans les Congrès, devant des auditoires d'élite, il parlait, non point négligemment, mais sans aucune recherche de l'effet, avec une bonhomie aimable, souriante, où se révélait la bonté exquise de son cœur.

Dans les pèlerinages et devant les foules, sa parole était vive, ardente, impérieuse. Dès les premiers mots, il prenait possession des âmes : sa foi, son zèle pouvait tout dire, tout demander, tout imposer au nom de Dieu, et personne n'hésitait à obéir. Tandis qu'il parlait, on sentait courir à travers la multitude comme un frisson divin. Tous croyaient entendre la voix de Dieu lui-même donnant ses ordres avant de répandre ses grâces, brisant les cèdres, lançant ses flammes, convertissant les cœurs et préparant ainsi ses miracles. Nous pourrions dire davantage, car, nous le savons de science certaine et pour l'avoir vu de nos yeux, la Vierge Marie qu'il a tant aimée s'est servie plus d'une fois d'un mot, ou simplement d'un geste de son serviteur pour en faire la cause immédiate des plus éclatantes merveilles. C'est ainsi que devaient parler et prêcher les saints Thaumaturges, les François d'Assise, les Antoine de Padoue et les Vincent Ferrier.

Le P. Picard était homme d'autorité et de gouvernement. Il avait reçu de Dieu, pour sa lourde tâche, toutes les grâces nécessaires : les dons de force, de conseil, d'intelligence et de sagesse ; il possédait au plus haut degré l'esprit de suite, mais sans opiniâtreté, étant toujours prêt à fléchir aux desseins manifestes de la Providence. Comme il était lui-même très soumis à Dieu et au représentant de Dieu sur la terre, il donnait à tous l'exemple de l'obéissance. Ceux qui con-

naissent, à un titre quelconque, le joug sacré de la vie religieuse, savent combien il est doux à porter en comparaison de toutes les dépendances et servitudes mondaines; mais à l'Assomption, sous le gouvernement du P. Picard, l'obéissance fut toujours tellement facile et tellement aimable qu'on se demandait parfois si elle conservait encore tout son mérite, tant les motifs des ordres donnés apparaissaient justes, sages et surnaturels, tant il y avait, au su de tous, dans celui qui commandait, de bienveillance et de sollicitude exquise pour chacun de ses enfants.

La force attractive de cette autorité se faisait sentir même à distance, et il se pourrait bien que, en dehors même de la Congrégation, le P. Picard ait été obéi autant et plus qu'aucun de ses contemporains. Et cependant, cette douceur dans le commandement restait une douceur très ferme, très virile, et conduisait, par le plus court chemin, au désir et à la pratique du sacrifice.

Le P. Picard exerça une grande influence comme directeur spirituel. Parce qu'il avait l'âme simple et uniquement impressionnée par les motifs de foi, il ne devinait pas tout d'abord les âmes complexes; il s'étonnait ou il feignait de s'étonner de les voir hésitantes, inquiètes, anxieuses, mais la science approfondie qu'il avait acquise de toutes les voies de Dieu dans l'œuvre de la sanctification lui faisait bientôt reconnaître le besoin caché des consciences, leurs faiblesses et leurs énergies secrètes, et les fibres délicates qu'il suffirait de toucher pour les faire tressaillir. Avec les âmes plus simples, plus semblables à son âme, tout allait vite ; dès la première confidence, il les pénétrait de part en part, il leur disait le mot rapide et incisif qui réconforte et qui illumine. Presque toujours, en le quittant, on se

sentait paisible et joyeux. Notre vénéré P. Pernet exerçait aussi, au tribunal de la Pénitence, cette influence de douceur et de paix. Chez l'un et chez l'autre, c'était l'onction du Saint-Esprit qui débordait de l'âme des Saints, semblable à une huile parfumée.

II

Mais ce sont les œuvres extérieures du P. Picard qui ont été discutées, condamnées et proscrites, les œuvres que l'on a voulu considérer comme politiques. Elles l'étaient dans un certain sens, mais elles l'étaient le moins possible. Car les choses politiques et les choses religieuses se rencontrent et se pénètrent nécessairement dans toute vie sociale et même dans toute vie privée. Au milieu de notre monde moderne, se désintéresser absolument de la politique, ce serait se désintéresser à la fois de l'Eglise et de la Patrie, il y aurait là pour le prêtre et même pour le laïque une double trahison. Mais quand le P. Picard prenait l'initiative de ces œuvres mixtes, il le faisait sans aucun esprit de parti, se plaçant toujours à l'unique point de vue de la Foi, sans arrière-pensée humaine.

Il semble que tout son programme d'œuvres soit contenu dans ces paroles de l'Encyclique *Humanum genus :* Après avoir tracé le tableau des attaques dirigées contre l'Église par la Franc-Maçonnerie, Léon XIII faisait entendre cet appel solennel : *Oppugnatio tam vehemens propugnationem postulat parem. Nimirum omnes boni amplissimam quamdam coeant opus est et agendi societatem et precandi.* Que l'on pèse bien les mots! La phrase n'est pas seulement optative, elle est impérative, il y a nécessité immédiate et urgente, *opus est.* Il faut donc procurer l'association de tous les

gens de bien, association très ample, *amplissimam,* très cohérente d'esprit et de cœur, *concordibus animis*, non pas inerte et endormie, mais debout, faisant face à l'ennemi, en rangs serrés et inébranlables : *Contra progredientem sectarum vim conferti immotique consistant.* Évidemment ce n'était pas là un mot d'ordre pour l'agression, *oppugnatio*, mais c'en était un pour une ferme et énergique résistance, *propugnatio vehemens.* Le P. Picard le comprit ainsi et se mit en devoir d'obéir.

Quant aux œuvres de l'association désirée par le Saint-Père, elles étaient bien clairement définies : il fallait agir et il fallait prier : *Agendi societatem et precandi.* Le P. Picard, sans hésiter, avec une confiance magnanime, consacra sa vie et la vie de ses religieux à cette croisade de l'*action* et de la *prière*. L'Association de Notre-Dame de Salut fut, de toutes ses œuvres sociales, la plus féconde. Elle prit naissance aux pieds d'une Madone souriante, admirable statue du moyen âge échappée au marteau révolutionnaire. Dès l'origine, au lendemain des grands désastres, l'Association du Salut se montra également active et priante : *Agendi societatem et precandi.* Œuvre active, elle provoqua l'union des œuvres ouvrières, patronages, cercles, œuvres de jeunesse, aumônerie militaire; elle réunit des millions de signatures pour les pétitions qui réclamaient le respect du dimanche; elle travailla de toutes ses forces à la restauration de la famille chrétienne. L'admirable Congrégation des Petites-Sœurs de l'Assomption sortit de la même pensée, avec toutes ses œuvres propres : *La fraternité du Salut, Les filles de sainte Monique*, etc.

Les œuvres de presse, les plus puissantes, les plus abhorrées par l'ennemi, mais les plus nécessaires, sont

encore et toujours des œuvres de salut: *Le Pèlerin* d'abord, les *Vies des Saints*, puis *La Croix*, la glorieuse *Croix* avec son crucifix, *folie ou scandale* pour le monde, mais en réalité *force et sagesse divine*. Et ce n'étaient pas là des œuvres personnelles, restrictives de l'initiative des autres. Toute la France catholique se l'appropria en quelques années : partout surgirent les *Croix* locales: *Amplissimam agendi societatem*. Partout l'étendard du Christ, le labarum sacré, s'avançait sur le champ de bataille, pour vaincre sans doute, mais pour sauver la France par sa victoire.

Active comme le voulait le Pape, courageuse comme il convient aux œuvres de l'Église militante, l'Association de Notre-Dame de Salut fut encore, et nous pouvons dire, fut surtout une œuvre de prière. C'est elle qui suscita le grand mouvement des prières publiques, avec ses neuvaines, ses jeûnes, ses héroïsmes secrets, *les Messes et les Communions de la délivrance*. C'est elle qui recueillit pieusement et une à une les perles des chapelets et des rosaires récités par les ligueurs de l'*Ave Maria*. C'est elle enfin qui releva et qui fit flotter aux quatre vents du ciel les bannières triomphantes des pèlerinages. Ces bannières, on les disait oubliées même par les croyants, enfouies pour toujours dans des armoires de sacristie. Quelle surprise de les voir se déployer au grand soleil, non point timides, hésitantes, entre les mains de quelques jeunes filles, mais soutenues par des bras virils, entourées de chrétiens au regard intrépide, à la fière contenance, qui s'avançaient au chant des cantiques avec l'allure de soldats marchant au son du clairon! On vit cela d'abord dans le Dauphiné, sur les montagnes de la Salette, puis dans toute la France, du Nord au Midi, car le cortège sacré se formait en Flandre, en

Bretagne, sur les frontières ensanglantées de l'Alsace-Lorraine, s'arrêtait à Paris et à Poitiers pour donner aux villes du centre le spectacle fortifiant de sa foi, et rassemblant de toutes parts ses multitudes, comme un grand fleuve reçoit ses affluents, il arrivait aux grottes de Massabielle en flots plus pressés que les flots du torrent. L'œuvre du Salut présentait à la Vierge, avec ses trente mille pèlerins, le plus riche des trésors de la terre : des malades, des infirmes, des mourants, non point quelques-uns, mais plus de mille auxquels la science humaine ne promettait plus ni guérison ni soulagement. A tous ces membres souffrants du Christ, l'œuvre de Notre-Dame de Salut donnait pour garde-malades, pour serviteurs et pour servantes, les descendants des vieux Croisés, ce que la France possédait encore de plus noble et de plus pur. Et là, devant la Vierge, toute cette foule, n'ayant plus qu'un cœur et qu'une âme, respirant tout entière la même foi, la même espérance, le même amour; patiente, immobile, joyeuse de souffrir, le regard fixé sur l'invisible, prosternée, baisant la terre, les bras en croix, le jour, la nuit, élevait vers le ciel des supplications ineffables et le ciel répondait par des prodiges. Telle est la grande œuvre du P. Picard : *Amplissimam precandi societatem.* Il a porté un coup mortel au respect humain qui tyrannisait la France et il a fait voir au monde étonné le spectacle incomparable de la prière de la France.

C'est encore lui, après le P. d'Alzon et à son exemple, qui donna une si puissante impulsion au mouvement des pèlerinages vers Rome. Quinze ou vingt fois depuis 1873, il conduisit par lui-même ou par ses enfants les catholiques de France et particulièrement les hommes d'œuvre au tom-

beau des Apôtres, aux pieds de Pie IX et de Léon XIII. Toutes les grandes villes d'Italie, toutes les basiliques romaines qui l'ont vu prier et faire prier en ont gardé le souvenir. Il a montré ainsi quelles belles et saintes alliances pourraient former les peuples s'ils consentaient à prier quelquefois ensemble près des mêmes autels.

En 1882, l'Orient à son tour fut témoin de ces merveilles; il vit mille pèlerins sous la conduite du P. Picard se frayer une route à travers la Palestine avec une vaillance héroïque; il reconnut à ce trait la France de saint Louis, et depuis, chaque année, sur tous les beaux rivages d'Afrique et d'Asie, à Corinthe, à Athènes, à Constantinople, à Rhodes, il espère, il attend le vaisseau des croisés. Le voilà dans la baie de Saint-Jean d'Acre. Les pèlerins ont baisé la terre et formé leurs rangs. Cette fois, plus d'autres bannières que le drapeau de France. A cette vue, le Carmel, le Thabor ont tressailli; les bateliers du lac de Génésareth, les Nomades qui ont planté pour un jour leurs tentes dans la plaine d'Esdrelon, les fellahs de Galilée, de Samarie, regardent d'un air songeur et se disent entre eux: Ce sont les Francs qui passent! A Jérusalem, au Saint-Sépulcre, dans tous ces sanctuaires pour lesquels la France chrétienne a versé des flots de sang, les pèlerins vont prier, prier la grande prière de Lourdes, et il n'y a pas une seule de leurs démarches sur ce sol sacré qui n'ajoute au prestige de la France. Grâce à eux, il y a maintenant à Jérusalem une porte des Francs et une maison de France. Chaque année, ils laissent dans les couvents et monastères de Palestine des apôtres ou des vierges de France; et quand ils partent, quand le vaisseau disparaît sur les mers, l'Arabe, le Bédouin ont reçu la seule leçon d'histoire qu'ils puissent retenir: ils

savent que malgré tout ce qu'ont pu dire les Grecs, les Allemands ou les Russes, il existe encore une France.

Le Pèlerinage national de Pénitence à Jérusalem était donc, par ses résultats immédiats, une œuvre très française, qu'une bonne et sage politique aurait comblée de faveurs. Il en était de même des missions de Bulgarie, de Macédoine, de Constantinople, d'Asie Mineure, avec les dispensaires et les écoles des Sœurs Oblates de l'Assomption. Il en était de même encore, dans une autre partie du monde, des missions du Chili et de l'Amérique du Nord, de l'œuvre des navires-hôpitaux et de leurs croisières à Terre-Neuve et en Islande. Dans toutes ses œuvres, en France, à l'étranger, dans les deux mondes, le P. Picard groupait, rassemblait, associait les volontés et les âmes pour l'action et pour la prière, avec les intentions les plus droites et les plus pures, en esprit d'obéissance, cherchant uniquement le royaume de Dieu et sa justice; mais tout le surcroît humain, tout l'avantage temporel, procuré par ses œuvres d'apostolat, devenait, par la force des choses et à la grande joie de son cœur, un profit pour la France, un honneur pour son nom et pour son drapeau.

Comment tous ces nobles efforts sont-ils restés infructueux, comment et pourquoi ont-ils rencontré tant de contradictions, et suscité, chez les hommes au pouvoir, des colères si étranges et des rancunes si implacables, c'est le secret de la Providence, et si nous pouvons en savoir quelque chose, il ne nous paraît pas encore opportun de le dire.

Mais il viendra un jour où l'histoire, la véritable histoire, jettera les yeux sur ces dernières années du XIXe siècle, sur ces premières années du XXe, pour viser ou pour reviser tous nos tristes débats politiques. Certes, le P. Picard n'a pas besoin

de réhabilitation, la sentence qui l'a frappé lui était un honneur; mais, honneur ou non, il y a eu une sentence: *le procès des Douze* est une page historique, et il faudra bien qu'on s'en occupe, qu'on la documente, et que tôt ou tard on l'écrive. Nous n'en doutons pas, cette page proclamera non seulement l'innocence du P. Picard, mais sa générosité, son désintéressement, son patriotisme et la parfaite intelligence qu'il avait des intérêts publics. Et, de même, dans l'histoire de l'Église, on dira que toutes les initiatives qu'il prenait dès 1871 pour sauvegarder la liberté religieuse, étaient bonnes, salutaires, fécondes, conformes à l'esprit chrétien et aux intentions du Saint-Siège, qu'elles avaient aussi l'immense avantage d'être prises à temps, avant la grande bataille, et que ces initiatives qui pouvaient tout sauver, le P. Picard les a soutenues jusqu'à l'exil et jusqu'à la mort.

Mais ce n'est pas lui, c'est nous, ses enfants, qui faisons cet appel à l'histoire. Pour lui, il lui suffisait que Dieu fût là pour juger les justices. C'était pour Dieu seul qu'il avait travaillé, combattu, souffert toute sa vie; c'était encore pour Dieu seul qu'il allait s'exiler et qu'il allait mourir.

III

Tandis que nous le possédions à Louvain l'année dernière, souvent mon regard se fixa sur lui à son insu, et je me sentais envahir par une émotion tendre et douloureuse. Étendu sur sa chaise longue, faible de corps, mais conservant toute la virilité de l'âme, cherchant quelquefois ses mots, quand il fallait parler de choses profanes, mais rappelant sans cesse sur ses lèvres les noms aimés du Christ, de la Vierge, de l'Église, du Pape, de la France — pour lui et pour nous, la France est tellement chose sacrée! —

ou, à d'autres moments, silencieux, égrenant son rosaire, ou encore pensif, absorbé dans l'oraison et comme plongé en Dieu, c'était bien la représentation idéale et vivante de ces confesseurs de la foi, de ces martyrs sans effusion de sang dont parle le poète : *Et sine sanguine martyr.* Dieu avait permis à Satan de l'éprouver comme l'ancien Patriarche : *Ecce omnia quæ habet in manu tua sunt.* Toutes ses œuvres de France, filles de son zèle, tombaient sous les coups de la tempête. Chaque nouveau courrier apportait un message funeste : perquisitions, spoliations, poursuites judiciaires, menaces de toutes sortes, expulsions violentes, c'était l'heure de la puissance des ténèbres, et notre Job bien-aimé, à chacun de ces coups, élevait les yeux au ciel et disait : « Dieu nous l'a donné, Dieu nous l'enlève, qu'il soit fait comme il plaît à Dieu ! Que le nom de Dieu soit béni ! »

Hélas ! je connais un de ses fils, très dévoué, très aimant, mais très imparfait dans ses tendresses, qui laissa échapper une fois devant lui des paroles amères ; il reçut aussitôt de son Supérieur général une ferme réprimande qui ressemblait, sauf la variante nécessaire, à la réprimande biblique : *Quasi una de stultis mulieribus locuta es.* Dans toutes ses inquiétudes, dans toutes ses angoisses, le P. Picard fut toujours uniquement préoccupé des aspects divins de l'épreuve. Il méditait, comprenait et savourait la béatitude des persécutés pour la justice, et jamais ses lèvres ne proférèrent un murmure : *In omnibus his non peccavit Job labiis suis.*

Il nous quitta au mois de juillet pour l'Orient, visita les principales maisons de la mission, s'arrêta surtout à Phanaraki au milieu de ses novices, puis revint pour quelques jours, presque en cachette, à la manière des proscrits, respirer une dernière fois l'air de la France. Mais Dieu vou-

lait qu'il mourût à Rome, dans cette maison de l'*Ara Cœli*, où jadis, en 1846, le cardinal Mastaï, à la veille de son élection au siège de Pierre, s'était entretenu avec le jeune évêque de Pérouse, aujourd'hui Léon XIII. C'est là, au milieu de ces souvenirs des deux grands Papes, qu'il avait tant aimés et si fidèlement servis, que le T. R. P. Picard a passé ses derniers jours.

La Semaine Sainte annonça l'approche de la mort.

Il avait, auprès de lui, avec toute la jeune communauté, ceux de ses fils que la Providence désignait depuis longtemps pour recevoir l'adieu suprême et l'héritage douloureux. Mais son cœur de père nous désirait tous et nous appelait de loin. Et, à l'appel mystérieux, tous, exilés, dispersés, missionnaires dans les deux mondes, nous nous rassemblions à ses pieds pour l'entendre encore, pour avoir un regard, une bénédiction, pour nous unir à sa prière, pour faire en lui et avec lui notre sacrifice.

C'était bien comme le 21 novembre 1880, c'était le même Satan au dehors, ayant à peine changé de masque et poursuivant à Paris l'œuvre d'iniquité. C'était, à Rome, le même pontife bénissant et ouvrant les cieux. C'était la même agonie, calme et majestueuse, avec les mêmes supplications, les mêmes oblations, les mêmes espérances, les mêmes élans de l'âme qui va partir, les mêmes baisers sur les pieds et les mains du Sauveur. C'était presque le même mourant, un fils tout semblable à son père, dans la mort comme dans la vie, ayant le même accent surnaturel dans ses dernières paroles, laissant le même testament de zèle et de pauvreté, et rendant son âme à Dieu avec la même sérénité, avec le même parfum.

Partez donc, âme chrétienne, âme religieuse, âme d'apôtre,

montez vers la Patrie. Il est vrai, nous allons pleurer, longtemps pleurer : Dieu ne reproche jamais d'unir des larmes à la prière. Mais bientôt votre souvenir, comme celui du P. d'Alzon, nous deviendra un souvenir de joie, une promesse et un gage d'espérance. Votre Assomption, qui a tant grandi par vos soins, grandira encore par votre intercession, non point d'une grandeur mondaine, qui scandalise les hommes, mais d'une grandeur secrète et invisible aux regards, tout intime et surnaturelle, toute sainte dans ses causes et toute sanctifiante dans ses effets. Cette tombe que Dieu vous réservait, non plus à Nîmes, ni même en France, mais à Rome, aux pieds du Saint-Père, au centre même de l'Église, cette tombe déjà nous est un signe. Elle nous avertit que désormais pour nous il n'y a plus de frontières, que nos missionnaires ont le champ libre, et que l'heure est venue pour l'Assomption de dilater ses tentes et d'envahir le monde, comme autrefois les Apôtres.

Notre *Revue Augustinienne* que vous avez voulue, qui, après tant d'autres œuvres, est, réellement et pleinement votre œuvre, la dernière, la plus incertaine de son avenir, mais non peut-être la moins aimée, attend encore de vous, ô Père, des secours, des inspirations, des lumières, des grâces de foi et de persévérance. Obtenez à chacun de ses rédacteurs de rester dans votre esprit, qui pour eux est l'esprit principal, *in spiritu principali confirma,* et dirigez de plus en plus leurs travaux, leurs études, afin qu'ils n'écrivent jamais une ligne que vous ne puissiez approuver et bénir!

EDMOND BOUVY.

LE ROLE DE LA CONFIANCE
DANS LA FOI

Philosophes et théologiens se plaisent à énumérer les différentes significations que prend la « foi » dans le langage scientifique comme dans les relations de la vie courante (1); exégètes protestants et orthodoxes s'évertuent à interpréter la foi prêchée dans les Écritures comme une vertu d'ordre strictement moral ou comme le principe d'un assentiment intellectuel aux vérités surnaturelles (2); étymologistes et philologues disputent sur l'origine grammaticale du mot grec ou du mot latin, πίστις, *fides* (3).

Nous n'avons pas l'intention de reprendre leur travail, mais simplement de chercher quelle est la notion commune qui convient aux multiples acceptions de la foi, et de montrer comment cette notion, qui n'est autre que celle d'une habitude ou d'un acte de confiance, convient aussi bien, et d'une façon étroite, à la vertu théologale de la foi

(1) Alexandre de Halès énumère onze sens différents du mot « foi »; saint Bonaventure dix; André Vega neuf. Cf. Suarez, *De Fide*, disp. 1. n. 1. — Voir aussi sur le sens biblique et patristique des Pères grecs Suicer, *Thesaurus eccl.*

(2) Quelques controversistes catholiques, Soto (lib. II, *De Natura et gratia*), Bellarmin (*De Justificatione*, lib. I, c. xi), refusent absolument dans l'Ecriture à la foi le sens de confiance, *fiducia*. Plusieurs passages pourtant ont toujours été, et à juste titre, interprétés de la sorte: *Jac*. 1, 6; *Matth*. xiv, 31.

(3) Laurent Valla et Buddæus, en particulier, refusaient à la foi, au nom de l'étymologie et de la linguistique, le sens d'assentiment intellectuel. A rappeler aussi la curieuse étymologie de Cicéron : *fio-dico* (*De Offic*. lib. I).

qu'à la disposition morale par laquelle on accorde crédit aux promesses d'un supérieur ou à la bonté d'un ami.

*
* *

Qui a la foi est appelé fidèle.

Le fidèle, dans la première acception du mot, est l'homme qui tient ses promesses. La foi désignera donc tout d'abord la fidélité, la sincérité à accomplir ses engagements, à garder la parole jurée, à observer la teneur de ses promesses : « Comptez sur ma *foi*, je vous rendrai le dépôt que vous m'avez confié. »

La foi est ainsi une vertu morale, sauvegardant la loyauté des transactions, *dictorum conventorumque constantia et veritas* (1). Elle relève, d'après saint Thomas (2), de la véracité, qui est elle-même partie intégrante de la justice. Il y a donc pour l'homme un devoir strict à être fidèle, un devoir de justice et plus spécialement un devoir de véracité, de vérité : garder indemne l'autorité de sa parole. Nous retrouverons ce caractère dans l'étude du motif de la foi théologale.

La fidélité présuppose donc toujours un contrat. Il ne faudrait pas s'imaginer pourtant que ce pacte a besoin en toutes circonstances d'être explicite. Offrir ses services sous-entend s'obliger à les rendre fidèlement; accepter une charge s'engager à en remplir les devoirs. La fidélité du serviteur à ses maîtres, de l'officier à ses fonctions, du protecteur à la cause dont il a assumé la responsabilité, de l'ami aux lois et aux coutumes de l'amitié, n'est ni moins délicate ni moins noble que la fidélité qui a son origine dans une promesse officielle ou dans une formule juridique.

La foi est ainsi une vertu éminemment pratique : elle

(1) Marc Tull. *De Officiis*, lib. I.
(2) *Summ. theol.* 2, 2, q. cix.

enserre la plupart des actes de notre vie. Sans la fidélité, plus de vie commune possible. On comprend dès lors combien goûtée et aimée de tous est la fidélité, combien haïe la trahison et la rupture de ses promesses, et pourquoi tous les peuples ont attaché tant de prix et de gravité religieuse à la parole donnée, aux engagements signés, à la solennité des contrats ou des vœux.

D'ailleurs — hâtons-nous de l'ajouter, — la foi provoque a foi : ce n'est point seulement une vertu de tous les jours, c'est une vertu éminemment sociale.

A la fidélité de l'obligé et du contractant doit correspondre, et de fait correspond naturellement, chez celui à qui a été fait la promesse une autre fidélité : « Il garde *foi* à sa parole; j'aurai donc, à mon tour, *foi* en sa parole; j'aurai foi en sa foi. » Suivant une loi habituelle de la langue, le même vocable passe de la cause à l'effet. La foi est donc une vertu réciproque; la fidélité attire la fidélité. S'il y a un devoir de justice — à strictement parler, de vérité — pour le prochain à tenir foi à ses engagements, il y a également, pour moi qui ai reçu ses promesses, devoir de justice — de piété ou d'observance — à ajouter foi à mon prochain, à me fier à sa fidélité, à lui donner ma confiance, ma *féauté :* car « à loyal seigneur, féal chevalier ». La confiance répond à la loyauté, et s'il est vrai qu'elle ne se commande pas, elle se mesure toujours à la fidélité de celui à qui elle s'adresse, à l'autorité de sa parole (1).

Voilà pour la foi pratique, la foi morale : fidélité à observer ses engagements, confiance accordée en raison de cette fidélité. Étudions maintenant la foi intellectuelle. Les

(1) Bien entendu, elle se mesure aussi à la puissance du contractant ou du prometteur : il a pu s'engager au delà de ses forces et, malgré sa bonne volonté, sa « bonne foi », ne pouvoir tenir ce qu'il a promis. Avant de donner ma confiance, je dois examiner la puissance de celui à qui je me fie, mais cela rentre dans l'examen de l'autorité de sa parole.

données du problème ont changé : la solution demeurera identique.

L'homme fidèle sera d'abord le témoin vérace et sincère, dont les paroles seront toujours absolument conformes à la vérité : la foi n'est-elle pas la vertu qui respecte l'autorité de la parole? Et celle-ci mérite-t-elle seulement d'être sauvegardée dans les contrats qui ont pour objet les intérêts matériels ou les services réciproques de la vie pratique? Elle doit être honorée pour elle-même, et la vérité spéculative a autant de droit à notre respect que la vérité qui joue un rôle immédiat dans la conduite de notre vie. Tous les hommes sont liés les uns aux autres par une convention tacite qui les engage à garder la vérité. Le témoin doit donc être fidèle en me transmettant ce qu'il *sait*, et je dois, à mon tour, être fidèle en *croyant* ce qu'il me dit sur l'autorité de sa parole.

Car ici encore la foi engendre la foi, la fidélité demande la fidélité. Un témoignage fidèle réclame une adhésion confiante. Nous sommes arrivés à la dernière notion de la foi, celle qu'a rendu classique la philosophie et la théologie : la foi est l'assentiment à une vérité inévidente sur le témoignage d'autrui : *Fides est habitus, quo quis assentitur his, quæ non videt, propter authoritatem dicentis* (1).

*
* *

L'autorité de la parole : tel est donc l'objet formel de toute fidélité, de toute foi.

Je suis fidèle à mes engagements, fidèle dans mon témoignage, parce que je veux garder l'autorité, la vérité de ma parole.

Je me confie aux promesses, au témoignage d'autrui,

(1) L'objet de la foi doit-il être évident extrinsèquement, peut-il être parfois évident intrinsèquement par un autre motif? Ce sont deux questions étrangères au présent article. Cf. *Revue Aug.*, t. II, p. 5.

parce que j'ajoute foi à l'autorité, à la vérité de sa parole.

La première foi prend plutôt le nom de *fidélité:* en latin, *fides* est plus employé que *fidelitas.* La seconde garde le nom de *foi.* S'il s'agit de la foi morale, on l'appelle plus couramment confiance, *fiducia* (1). Quant à la foi intellectuelle, la foi proprement dite, on la nomme aussi *créance:* l'acte propre de la foi spéculative, c'est de *croire.* Le fidèle, en ce dernier sens, n'est autre que le *croyant* (2).

La foi est donc toujours une adhésion : à ma propre parole, c'est la fidélité; — à la parole d'autrui, c'est la confiance morale ou intellectuelle (la foi).

Qu'on nous permette pourtant de rappeler, avant d'aller plus loin, comment l'objet de l'acte ou de la vertu de foi a pris également ce nom. La foi désigne ainsi la chose promise, la parole donnée, le pacte conclu, objet de la fidélité (3); ou encore le témoignage affirmé, l'enseignement transmis, objet de la croyance (4). Elle signifie même le jugement de la conscience morale permettant ou défendant une action. C'est en ce sens que saint Paul écrit: « Toute œuvre qui ne procède pas d'une bonne conscience est péché. » (5) C'est en ce sens également qu'on dit d'un accusé qu'il a agi de bonne ou de mauvaise foi (6). L'au-

(1) *Fiducia* signifie la confiance en un autre; *fidentia* la confiance en soi-même. Elles relèvent de la magnanimité, partie de la force, qui a pour objet l'espérance d'un bien difficile à acquérir. Ici, nous parlons de la *fiducia* proprement dite. Cf. S. Th. *Summ. theol.* 2, 2, q. cxxix, a. 6.

(2) La confiance et la croyance s'appellent aussi le *crédit.*

(3) Il est même parfois difficile de préciser, la foi signifiant l'un et l'autre, la fidélité et son objet: *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?* (*Rom.* iii, 3.) Saint Paul se demande si l'incrédulité des Juifs a eu un effet sur la *foi* de Dieu. Nous pouvons aussi bien interpréter ce texte des promesses divines ou de la fidélité de Dieu à observer ses promesses.

(4) Ainsi, on dit: J'adhère à la *foi* de Pierre, à son témoignage. Et saint Paul écrit: Il y a un seul Seigneur, une seule *foi* (*Eph.* iv, 5). Maintenant, il prêche la *foi* qu'auparavant il combattait (*Gal.* i, 23).

(5) *Omne autem quod non est ex fide, peccatum est* (*Rom.* xiv, 23).

(6) Innocent III déclare en ce sens que la prescription, pour être légitime, doit être de bonne foi (lib. II, *Decret. de praescript.*, cap. ult).

torité de la conscience se place, en effet, à côté de l'autorité de la parole pour régler les rapports de notre vie sociale. Elle la dépasse même puisqu'elle est chargée d'interpréter l'autorité de la parole: d'où plus une société est parfaite, plus l'équité l'emporte sur la justice, la conscience sur la légalité. Un pacte implicite oblige tous les hommes à suivre dans leurs relations mutuelles le *dictamen* de la conscience: la fidélité de chacun à sa conscience, et corrélativement la confiance en la bonne foi du prochain, est donc aussi naturelle et aussi obligatoire que la fidélité à sa parole et la confiance en la parole d'autrui (1). La conscience elle-même, comme la parole, étant l'objet de la foi, en reçoit le nom (2).

Tel est aussi le sens où nous disons couramment d'un témoin qu'il est fidèle: il est de bonne foi, sans nous inquiéter autrement de sa science et de la certitude de son témoignage pour affirmer sa foi. Pourtant, comme nous l'avons dit plus haut, un témoin ne mérite pleinement le nom de fidèle qu'à la condition d'être vérace et de désir et de fait. Autrement je ne puis et je n'ai pas le droit de lui donner ma confiance et ma foi.

La question théorique n'a d'ailleurs pas d'importance: ma foi doit être proportionnée à l'autorité de la parole du témoin. Cette autorité ne se juge pas seulement sur sa bonne foi, son désir d'être fidèle, mais sur sa fidélité effective à la fois et affective : il doit dire la vérité, il doit vouloir

(1) Bien entendu, je ne veux diminuer en rien l'autorité de la conscience comme loi naturelle gravée par Dieu au fond des cœurs : qui suit sa conscience est *fidèle* à Dieu. Mais ici j'ai surtout le dessein de montrer l'origine de l'expression: être de bonne foi, agir avec bonne foi. D'ailleurs, pour que la conscience soit ainsi la règle de conduite des rapports des hommes entre eux, il faut qu'elle soit substantiellement la même chez tous, par conséquent le reflet d'une règle plus haute, indépendante des individualités humaines.

(2) Même remarque que plus haut : p. 396, note 3. La foi signifie également la conscience et la fidélité à la conscience. *Quod est ex fide* peut se traduire : ce qui procède de la conscience, ou bien : ce qui est accompli avec fidélité à la conscience. Le sens, d'ailleurs, est identique.

la dire. L'une et l'autre de ces conditions sont requises pour donner autorité à sa parole, pour provoquer ma foi (1).

* * *

Ces différentes considérations semblent peut-être subtiles ou superflues : elles ont cependant une importance considérable pour comprendre toute foi spéculative et pour discuter la notion théologique de la foi théologale.

L'acte de foi est avant tout un acte de confiance, un assentiment intellectuel sans doute, puisqu'il s'agit de la foi théorique, mais un acte impéré par la volonté. Ce sera toujours un renoncement, un sacrifice : non pas cependant une diminution de soi-même : le sacrifice éclaire souvent et grandit; il y a réel profit à recourir aux lumières et aux secours d'un voisin autorisé. Mais enfin toujours l'acte de foi sera une cession de soi : on confiera son intelligence à l'autorité d'autrui, on fera crédit à sa parole, on reconnaîtra son droit à être cru, on se déclarera obligé de le croire, on donnera enfin sa croyance.

Deux conséquences en découlent immédiatement. Là où il n'y a pas confiance en autrui, il n'y a pas de foi. L'assentiment intellectuel qui se fonde sur l'évidence de l'objet, sur la valeur du raisonnement se distingue donc essentiellement de la foi. *Savoir*, c'est adhérer à ce que l'on voit. *Croire*, c'est adhérer par confiance à la parole du prochain. Sans doute, l'usage emploie souvent les mots de foi et de croyance pour désigner la connaissance évidente, voire la connaissance sensible : je crois à mon existence, à la réalité du corps qui est devant mes yeux, à la légitimité du théorème

(1) Tous admettent et comprennent la nécessité de la première condition. Quant à la seconde, si beaucoup de théologiens la rejettent avec de Lugo comme inutile à la foi, elle est, au contraire, à nos yeux, capitale. Sans elle, nous ne pouvons plus faire de la foi un acte de confiance, mais plus ou moins la conséquence d'un raisonnement personnel qui s'appuie sur l'évidence du témoignage d'autrui.

que je viens de démontrer. Ce langage est impropre. Il indique du moins, comme le fait observer saint Thomas (1), la confiance que je mets dans les données de mes sens ou la valeur de mon intelligence : je me fie à eux comme à des témoins fidèles.

Une seconde conséquence est la connexité étroite qui existe entre la foi intellectuelle et la foi morale. L'une et l'autre imposent des sacrifices par respect à la parole du prochain et pour le bien de l'unité sociale. L'homme habitué à donner son assentiment au témoignage autorisé d'autrui sera généralement très enclin à offrir son obéissance et sa confiance à ceux qui y ont droit. Et à l'opposé, l'homme accoutumé à obéir se soumettra sans peine aux enseignements régulièrement et dûment imposés à son intelligence. La science est une œuvre purement individuelle, personnelle : ce qui ne veut pas dire que, en fait, l'homme n'arrive pas communément à la science directe par l'enseignement d'un maître : *oportet addiscentem credere*. Mais la science, de sa nature, n'exige pas ce lien. La foi, au contraire, repose essentiellement sur lui : et elle devient un des facteurs les plus actifs et les plus féconds de notre vie sociale. Aussi, quand la science ne croît pas en proportion des vertus morales autres que les vertus individuelles, la foi intellectuelle se développe dans l'âme, en prudence et en fermeté, dans la mesure même de la confiance et des autres vertus sociales.

C'est toujours le mot de Notre-Seigneur : « Faites pénitence et croyez à l'Évangile. » (2)

La purification de la volonté doit précéder l'illumination de l'esprit. La foi solide est le propre des âmes vertueuses. Et l'esprit de foi dans un saint, indépendamment des dons

(1) *In III Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 2.
(2) *Marc.* I, 15.

d'intelligence, de science, de crainte et de sagesse qui le caractérisent plus spécialement, est avant tout dans la confiance surnaturelle qui inspire tous ses jugements et toutes ses actions.

* * *

Il ne nous reste plus maintenant qu'à appliquer cette doctrine à la théorie de la foi théologique.

L'acte de foi est un acte de confiance : on comprend dès lors le rôle essentiel que, d'après saint Thomas, la volonté joue dans la foi. La raison examine les motifs de crédibilité, l'autorité du témoignage : quand bien même ils me paraissent évidents, il appartient à ma volonté seule de soumettre mon intelligence non pas à l'évidence de ces motifs, mais à l'autorité du témoin qu'ils certifient.

L'acte de foi est un hommage et un sacrifice : la foi scientifique, la foi qui raisonne et qui critique n'est donc qu'une foi diminuée, une foi par appropriation : croire en raison de l'évidence du témoignage, ce n'est déjà plus croire, c'est adhérer scientifiquement à ce que l'on sait être vrai. Croire, c'est se confier entièrement et uniquement à l'autorité de la parole. Sans doute, cette parole aura pu, aura dû être contrôlée antérieurement : mais dans l'acte de la foi, il sera fait abstraction de toute considération d'évidence. Je crois, non pas parce que je vois que le témoin dit vrai ; je crois uniquement parce que le témoin l'a dit. Il est digne que je me fie à lui. La foi d'autorité est donc bien la seule où se vérifie la notion de confiance en autrui. Elle est raisonnable, elle a même été raisonnée ; mais, dans son acte, elle s'en rapporte sans plus chercher à la parole de Dieu.

Croire, c'est captiver son intelligence sous la révélation de Dieu, c'est se fier purement et simplement à l'autorité de sa parole, c'est devenir enfant et avoir la foi simple et l'humble abandon qui adhère à tout enseignement du maître.

Saint Thomas n'a point d'autre doctrine : *Fides est qua homo credit dictis alterius* (1). *Fidelis simpliciter inhæret primæ Veritati* (2). La foi sans doute, pour lui comme pour nous, n'est pas un instinct aveugle et fatal, création subjective et spontanée de notre cœur : elle présuppose un objet certain et des motifs de crédibilité sérieux. Mais elle n'est pas davantage la foi raisonneuse et scientifique dont la critique historique fait un constant usage.

La foi théologale est donc pour nous, à l'encontre du cardinal de Lugo et de son école, la foi d'autorité, la foi à la parole divine, la foi acte et habitude de confiance par laquelle l'intelligence humaine se renonce à elle-même pour se soumettre, sans esprit de retour, à Dieu.

PIERRE-FOURIER MERKLEN.

(1) *In Boeth. de Trinit.*, q. III, a. 1.
(2) *Summ. theol.*, 2, 2, q. V, a. 3, *ad* 1.

LES CHORÉVÊQUES EN ORIENT

Généralement, parmi les auteurs qui ont étudié l'institution des chorévêques, les uns (1) ont voulu voir en eux de simples prêtres, les autres (2) des évêques; la plupart des protestants ont préféré cette dernière conclusion (3), dans le but de prouver que les curés, étant leurs successeurs, ne diffèrent des évêques que par le pouvoir de juridiction. Peut-être est-il possible de concilier les deux thèses, en observant la règle : *Distingue tempora et concordabunt jura*.

Les données de l'histoire s'imposent seules aux catholiques : nous en rencontrons d'ailleurs, et des plus éminents, dans chaque parti. Mais il semble qu'eux-mêmes n'ont pas toujours jusqu'ici considéré suffisamment la question au

(1) A. Beveridge, *Pand. can. not. in Conc. Ancyr.* c. xiii; Bingham, *Origines*, II, c. xiv, § 4; Binterim, *Denkw.* I, th. II, 386-414; Augusti, *Denkw*, xi, 189; Blondel; Tournely; Pétau, *De eccles. hier.*, l. II, c. xi et xii; Phillips, *Droit ecclés.*, t. II, p. 95.

(2) Estius, *in lib. IV sent.*, l. IV, dist. xxiv, § 30; Holzer, *De proepiscopis Trevirensibus;* Bellarmin, *De cleric.* I, xvii : Thomassin, *Vet. et nov. Eccles. discipl.*, I^a^ p., l. II^a^, c. i et ii; De Marca, *De concord. sacerd. et imp.*, II, xiii; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV°, diss. 44, in append.; Van Espen. *Schol. in can. Antioch. X;* Benoit XIV, *De Synod. diœces.*, l. III, c. iii, § 6, — Voir aussi : Martigny, *Dict. des Ant. chrét.*, *ad. v.;* Kraus, *Real-Encykl. der. christ. Alterth.*, *ad. v.;* Goschler, *Dict. encycl. de Theol.*, *ad. v.;* Dom Parisot, *Revue de l'Or. chrét.*, 1901; et spécialement pour l'Occident : Raban-Maur, *Opusc. de Chorep.;* Du Cange, *Gloss. med. et infim. latinit.*, *ad v.;* Duarenus, l. I, *De Sacris Eccles. minist.*, c. ix; Morinus, l. I, *Exercit. sacr.*, c. xi, *et de sacr. Ordinat.*, III, 4; Cellotius, *de Hierarch.*, IV, 14; Puccinellus, *in Zodiaco Mediol.*, III, 16; Weizsæcker, *Der Kampf gegen den Chorepiskopat*, Tubingue, 1859.

(3) Cf. Goschler, *loc. cit.*

point de vue historique. Ils ont trop envisagé, comme une thèse qu'il faut prouver, que les chorévêques, partout et toujours, avaient ou n'avaient pas la consécration épiscopale; et il est toujours facile de ramener à sa conception les textes qui s'y laissent plier sans trop de violence et de tenir dans l'ombre ceux qui se montrent rebelles, alors que si l'on examine les documents dans leur ordre chronologique et géographique, on est contraint de remarquer que cette institution, loin d'avoir été identique à elle-même à travers les temps et les lieux, était vouée, en raison même de ses origines et de sa nature, au changement et à la destruction.

Institués par l'Église parce qu'ils répondaient à un besoin, les chorévêques devaient se plier aux variations périodiques et locales de ce besoin, évoluer et disparaître avec lui. C'est pour ce motif qu'ils naissent en Orient — le nom, complètement grec, suffirait à le faire présumer —; qu'ils ne sont plus au ve siècle, en Orient, ce qu'ils étaient au IIIe et au IVe; qu'ils apparaissent en Occident quand l'histoire commence à se taire sur eux en Orient, et qu'ils n'ont pas, dans les pays francs, les attributions qu'ils avaient en Cappadoce.

De telles différences exigent que dans notre étude nous séparions l'Orient de l'Occident ; du reste, cette division s'impose, pour peu que l'on ait le souci de respecter la chronologie. Nous nous bornerons pour cette fois à étudier les chorévêques en Orient.

*
* *

Dès que le christianisme se fut répandu par les villes, les fidèles se groupèrent autour de l'évêque dont fut généralement honorée chaque cité impériale. Le territoire soumis à l'autorité de l'évêque s'appelait paroisse (1) ; la

(1) *Can. Apost.* (recueil dont la compilation a été terminée vers 320), c. XIV, 35; *Concil. Antioch.*, c. IX, 21 ; *Ancyr.*, c. XVIII : HÉFÉLÉ, *Concil.*, I, p. 804, 811, 516, 519 et 237.

παροικία comprenait la ville, πόλις, et les campagnes qui en dépendaient, χώρα (1). Tous les fidèles se réunissaient dans une même église, à la ville (2).

Bientôt, les cités populeuses eurent plusieurs églises; saint Épiphane en signale une dans chaque quartier d'Alexandrie (3). Ces quartiers s'appelèrent dans la suite, en Orient, des paroisses, comme en Occident des *tituli*.

Les fidèles se multipliaient aussi dans les campagnes; on y établit des groupes ruraux, dépendants de la ville, et à la tête desquels étaient des catéchistes (4), des diacres (5), des prêtres (6) ou même des évêques (7).

La campagne ne cessait pas pour cela d'être comprise dans la παροικία, au même titre que la ville; elle restait, en tout, soumise à l'autorité de l'évêque.

Eusèbe raconte qu'en 269 un Synode se réunit à Antioche pour juger une troisième fois Paul de Samosate. On y vit accourir, écrit-il, « des évêques des villes et des campagnes voisines, ainsi que des prêtres. » (8)

C'est le premier renseignement que nous ayons sur les évêques des campagnes. A quelle date remonte leur institution? Rien ne nous permet de le préciser. Quels étaient leurs caractères, leur autorité, leurs fonctions, leurs privilèges? Les déclarations des Conciles nous aideront à le définir. Toutefois, pour ce qui est de leur origine, il semble que, si les premiers Canons qui les mentionnent ont pour but de délimiter ou de restreindre leurs pouvoirs, nous soyons en

(1) *Concil. Antioch.*, c. IX: παροικία καὶ ταῖς ὑπ'αὐτὴν χώραις. — *Can. Apost.*, c. XXXV: παροικία καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὸν χώραις; et c. XXXVI: τὰς ὑποκειμένας αὐτῷ πόλεις καὶ χώρας. HÉFÉLÉ, *loc. cit.*, p. 516 et 811.

(2) Saint JUSTIN, *Apol.* II.

(3) Saint EPIPH., *Hæres.* 69, n. 1.

(4) EUSEB., H. E., VII, 24.

(5) *Concil. Illib.* (306), c. LXXVII, HÉFÉLÉ, *loc., cit.*, p. 189.

(6) EUSEB., H. E., VII, 24.

(7) *Ibid.*, VII, 30. Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 1-44.

(8) Ἐπισκόπους τῶν ὁμόρων ἀγρῶν καὶ πόλεων καὶ πρεσβυτέρους, *H. E.*, VII, 30.

droit de supposer qu'ils existaient depuis un certain temps pour qu'il se fût déjà glissé des abus dans l'institution et qu'elle parût moins nécessaire. Et, dans cette hypothèse, rien ne nous empêche d'identifier raisonnablement ceux qu'Eusèbe appelle « les évêques des campagnes » avec ceux que, cinquante ans plus tard, le Concile d'Ancyre (314) désignera du nom de chorévêques.

Ce Concile (1) leur défend « d'ordonner des prêtres ou des diacres, sans la permission écrite de l'évêque, pour chaque diocèse. » (2) La suite du texte canonique n'est pas sans obscurité; on ne voit pas si la même prohibition est adressée aux prêtres des villes ou si l'on interdit surtout aux chorévêques d'ordonner des prêtres urbains. Pétau (3) propose une correction d'après la version du pseudo-Isidore; et, dans ce cas, le Concile leur aurait de plus « interdit de commander quoi que ce soit aux prêtres de la ville et de rien entreprendre, dans tout le diocèse, sans la permission de l'évêque. » Enfin, une autre version, celle de Ferrand de Carthage, rapporte aux prêtres de la ville la prohibition d'entreprendre quoi que ce soit sans l'avis de l'évêque (4).

Comme on le voit, malgré la consécration épiscopale qui leur donne le pouvoir de conférer les Ordres majeurs, ils ne sont pas, pour employer un terme beaucoup plus moderne, des Ordinaires. Ils ont reçu l'onction épiscopale, mais ils n'ont pas de titre épiscopal; ils ne sont point pasteurs, ce sont des évêques sans sièges, peut-être même sans résidence fixe, aujourd'hui dans un bourg, demain dans un

(1) Can. XIII; Héfélé, *loc. cit.*, p. 231.
(2) Certains ms. ont la variante ἑτέρᾳ pour ἑκάστῃ. Si l'on accepte ἑτέρᾳ, il faut conclure que les chorévêques n'avaient besoin de permission pour conférer les Ordres que si c'était dans un diocèse autre que le leur. Dans les deux hypothèses, le Concile leur reconnaît le pouvoir radical de conférer les Ordres; il ne lie que l'exercice de ce pouvoir. Cf. Héfélé, *loc. cit.*, p. 232.
(3) *De eccles. hierarch.*, l. II, c. xi, § 3.
(4) Héfélé, *loc. cit.*, p. 232.

autre, allant çà et là dans la banlieue de la ville épiscopale. L'exercice de leurs pouvoirs dépend de la volonté de l'évêque qui gouverne le diocèse et dont la permission écrite est exigée pour qu'ils puissent ordonner des diacres et des prêtres destinés à leur Église rurale.

Ainsi, le Concile d'Ancyre permet déjà de distinguer un double clergé : les prêtres de campagne, au milieu desquels préside un chorévêque, et les prêtres de ville, gouvernés directement par l'évêque qui est en même temps préposé à tout le diocèse, ville et campagne.

Cette classification se précise au Concile de Néocésarée (318). Il est défendu « aux prêtres ruraux d'offrir et de distribuer le pain et le vin, dans l'église de la ville, en présence de l'évêque ou des prêtres urbains ». Tout au plus leur permet-on de *donner la prière* en l'absence de ceux-ci et quand on les y aura convoqués (1).

Quant aux chorévêques, dit le Canon suivant, ils tiennent la place des soixante-dix ; « qu'ils soient honorés comme *colliturges* et qu'ils puissent offrir. » (2) Les chorévêques sont donc admis à partager le titre de l'évêque, sa dignité, certaines de ses fonctions ; ils sont des συλλειτουργοί comme l'évêque est le λειτουργός par excellence. Ailleurs, nous les voyons appelés aussi les *coopérateurs* des évêques (3).

Le chorépiscopat fut bientôt le refuge des évêques qui, tombés dans le schisme ou l'hérésie, rentraient au sein de l'Église. Le Concile de Nicée (325), dans son VIII[e] Canon, s'occupe de régler la situation du clergé novatien qui revient

(1) Can. XIII ; Héfélé, *loc cit.*, p. 250.

(2) Ὡς δὲ συλλειτουργοὶ... προσφέρουσι τιμώμενοι (Héfélé, *loc. cit.*). Ces membres de proposition sont séparés par une incidente dont je parlerai plus loin.

(3) Ἐπὶ Σεργίου ἐπισκόπου συνεργοῦντος Μαρωνίου τοῦ χωρεπισκόπου. *Corpus Inscript. Græc.*, n° 8829.

à l'unité; il décide que ceux qui étaient dans les Ordres conserveraient, dans les villes ou les villages où il n'y aurait point d'autres clercs, le rang qu'ils avaient auparavant. « Mais, ajoutent les Pères du Concile, si certains d'entre eux sont attachés à une région où se trouve déjà un évêque ou un prêtre de l'Église catholique, nul doute que l'évêque de l'Église ne garde sa dignité d'évêque. Quant à celui qui jouit auprès des Cathares — c'est-à-dire des novatiens — du titre d'évêque, il aura le rang de prêtre, à moins qu'il ne plaise à l'évêque de lui faire partager l'honneur de son titre (1). Si cela ne lui plaît pas, il lui procurera une place de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il paraisse complètement faire partie du clergé et qu'il n'y ait pas deux évêques dans une seule ville. » (2)

L'Église poussait sa condescendance aussi loin qu'elle pouvait; autant que les circonstances le permettent, et la justice aussi, elle s'efforce d'assurer aux dissidents qui se repentent le maintien de la dignité et des privilèges de leur Ordre; et, tout en gardant entière et unique dans chaque diocèse l'autorité épiscopale, elle permet à ceux qui sont honorés du titre d'évêque de le conserver sous la dépendance du pasteur de la cité.

Là où les évêques n'étaient pas assez complaisants, ceux des novatiens qui avaient reçu l'onction épiscopale devaient oublier en quelque sorte les privilèges auxquels elle leur donnait le droit de prétendre et rentrer dans le collège des simples prêtres.

Cette dernière mesure avait déjà été prise au Concile d'Ancyre (3) contre des évêques plus innocents, dans le but de procurer la paix à l'Église. Le Concile excommunie les

(1) Τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν.

(2) Εἰ δὲ τοῦτο αὐτῷ μὴ ἀρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο Ἐπίσκοπο· ὦσιν.

(3) Can. VIII; Héfélé, *loc. cit.*, p. 407.

évêques qui, rejetés par les diocèses pour lesquels ils avaient été nommés, veulent occuper d'autres sièges et violenter leurs pasteurs légitimes; « mais s'ils acceptent de siéger comme prêtre dans l'Ordre presbytéral où ils étaient auparavant, on ne les privera pas de leur dignité. » Quelle est cette dignité sinon la dignité épiscopale? Si l'on pose des conditions à son maintien, ce n'est pas qu'elle soit amissible radicalement; ce que l'on refuse à ceux qu'atteint cette ordonnance, ce sont les honneurs extérieurs, le commandement, l'autorité, la juridiction; ce qu'on leur prescrit, c'est de ne pas troubler, par des ingérences ou des usurpations ambitieuses, les diocèses qui leur offrent un asile.

Évidemment, comme le chorépiscopat se recrutait en partie parmi les évêques sans sièges, parmi ceux qui, de gré ou de force, s'écriaient comme Martyrius d'Antioche: « Je renonce à ce clergé indiscipliné, à ce peuple rebelle et à cette Église souillée, me réservant l'honneur de mon sacerdoce » (1); comme la nature humaine reprenait facilement le dessus, même chez ceux qui avaient promis la plus entière et la plus sincère soumission, les Conciles ne cessèrent pas de rappeler aux chorévêques que, s'ils avaient l'onction épiscopale, ils ne pouvaient pas cependant, à leur gré, exercer tous les droits de l'évêque.

Le Concile d'Antioche (341) leur consacre trois Canons. En même temps qu'il défend aux prêtres ruraux de rédiger des *lettres canoniques* ou *formées*, en faveur des clercs qui entreprenaient un voyage, il permet aux chorévêques qui sont sans reproche de signer des *lettres de paix* (2), pouvoir qui n'appartenait qu'aux évêques (3). De plus, le Canon X est ainsi conçu: « Ceux qui, dans les bourgs et les campagnes, sont appelés chorévêques, puisqu'ils ont reçu l'imposition

(1) Nicéphore, l. XV, c. xxviii.
(2) Can. VIII; Héfélé, *loc. cit.*, p. 515.
(3) Sozomène, l. VI, c. xvi.

des mains des évêques (1) et qu'ils sont consacrés évêques, doivent inspecter leur territoire et diriger avec soin les Églises qui leur sont soumises; ils peuvent ordonner des lecteurs, des sous-diacres, des exorcistes, et aussi, avec la permission de l'évêque, des prêtres et des diacres. Quiconque méprisera ces ordonnances sera déposé : le chorévêque doit être soumis à l'évêque de la paroisse dont il dépend. »

Donc, si le Concile leur confirme les pouvoirs qu'ils tiennent de leur onction, il ne manque pas de leur recommander l'obéissance à l'évêque, d'abord pour l'admission des clercs aux Ordres majeurs, ensuite pour tout ce qui concerne le gouvernement. Et si les Pères ne visent pas les chorévêques, ils les atteignent sûrement quand, dans leur XVIII[e] Canon, ils ordonnent aux évêques qui ne peuvent pas prendre possession de leur siège, soit par leur faute, soit parce que leur peuple les rejette ou pour toute autre raison, de ne pas troubler les affaires des Églises dans lesquelles ils sont accueillis. C'est à cette seule condition qu'ils garderont leur dignité et leur office seulement (2). Voilà qui est bien délimité : dignité épiscopale et office épiscopal dans l'ordre liturgique, tout cela demeure aux chorévêques ; mais les affaires, l'administration, le gouvernement reviennent intégralement à l'évêque.

*
* *

Je suis bien tenté de croire que, malgré ces défenses sans cesse renouvelées, les chorévêques résistaient difficilement au désir d'être autonomes. Puisque l'institution pouvait amener des divisions fâcheuses dans les diocèses; puisque, malgré les incessantes objurgations des Conciles, elle per-

(1) Εἰ καὶ χειροθεσίαν εἶεν Ἐπισκόπων εἰληφότες... Cf. HÉFÉLÉ, *loc. cit.*, p. 516.

(2) Τοῦτον μετέχειν τῆς τιμῆς καὶ λειτουργίας μόνον, μηδὲν παρενοχλοῦντα τοῖς πράγμασι τῆς Ἐκκλησίας ἔνθα ἄν συνάγοιτο. HÉFELÉ, *loc. cit.*, p. 518.

pétuait ses abus, mieux valait la détruire. La réaction commença au milieu du IVe siècle.

Le Concile de Sardique (343 ou 344) édite un Canon ainsi formulé : « Il ne faut pas permettre facilement de constituer un évêque dans un bourg ou dans une petite ville où un seul prêtre suffit, et il faut éviter que le titre et l'autorité de l'évêque ne s'avilissent. » (1)

Quelques années plus tard, à Laodicée (vers 351), les Pères insistent sur ce point avec plus de précision. Ils demandent qu'on n'établisse plus d'évêques dans les bourgs et dans les campagnes, mais des *périodeutes* (2) ; et ils exigent que ceux qui sont déjà investis de leur charge dans les campagnes ne fassent rien sans l'avis de l'évêque de la ville. C'est ce qu'avaient tant de fois ordonné les Conciles précédents.

Ces décisions portèrent un coup mortel au chorépiscopat. Du moins, à partir de cette époque, nous n'avons plus, pour l'Orient, un seul document qui nous permette d'affirmer que les chorévêques aient continué à recevoir la consécration épiscopale. Non pas que, dans le nombre, il ne s'en trouvât plus qui fussent honorés de cette dignité : nous n'en savons rien; mais les renseignements que nous avons encore à leur sujet nous autorisent à croire que les chorévêques, malgré l'éclat de leur titre, ne sont plus, par leur office, autre chose que des *périodeutes*, c'est-à-dire des visiteurs, des inspecteurs (3).

Le XIVe Canon du Concile de Néocésarée contient un

(1) Can. VI. HÉFÉLÉ, *loc. cit.*, p. 577.

(2) Ὅτι οὐ δεῖ, ἐν ταῖς κώμαις καὶ ἐν ταῖς χώραις, καθίστασθαι ἐπισκόπους, ἀλλὰ περιοδευτάς. HÉFÉLÉ, *loc. cit.*, p. 774.

(3) Balsamon (*ad can. 57 Laod.*) dit que les *périodeutes* étaient chargés de surveiller les fidèles et de les reprendre. — Ce titre se trouve encore dans la liste des *Officiers de la Grande Eglise* et il est suivi de cette notice : « Le *périodeute* voyage et dirige ceux qui veulent embrasser la foi orthodoxe. » Εὐχολόγιον, édition de Venise 1891, p. 690.

membre de phrase dont la portée semble avoir échappé jusqu'ici. Parlant des chorévêques, le Concile dit : « A cause de leur zèle pour les pauvres, qu'ils soient honorés. » (1) Quelle relation y a-t-il entre le soin des pauvres et le chorépiscopat ? Évidemment, il est facile de soupçonner que les chorévêques, dès cette époque, s'occupaient spécialement des pauvres ; et cela se comprend, puisque la population des campagnes était d'ordinaire misérable, composée d'esclaves ou de mercenaires attachés au soin des villas ou à la culture des terres des riches citadins.

Aussi, arrêté dans son expansion vers une plus grande juridiction spirituelle, c'est de ce côté que le chorépiscopat se développa. A mesure que s'organisait la bienfaisance chrétienne, de nouveaux postes s'offraient aux hommes actifs dont les Conciles refrénaient l'initiative dans le domaine épiscopal. Et, lorsque l'on sait quelle ardeur mit saint Basile à établir les œuvres de charité sur son territoire, on s'explique facilement ses fréquentes relations avec les chorévêques et les caractères qui les distinguent à cette époque.

Outre la *Basiliade*, cet immense établissement hospitalier dont la splendeur offusquait Césarée elle-même et au milieu duquel était la résidence épiscopale, l'habile administrateur avait fondé, çà et là dans les campagnes, des asiles pour les pauvres, des Πτωχοτροφεῖα. Nous avons plusieurs lettres de Basile, adressées à des officiers impériaux, pour leur recommander ces hôpitaux. « J'avais réuni tous mes chorévêques pour vous les présenter, écrit-il à l'un, mais vous n'êtes pas venu..... Je vous envoie l'un d'eux pour que vous souteniez le *ptochotrophium* dont il a la charge..... » (2) Il adresse ses félicitations à un autre de ce qu'il entretient

(1) Διὰ τὴν σπουδὴν εἰς τοὺς πτωχούς... τιμώμενοι.
(2) S. Basile (édition Garnier), lettre 418.

un *ptochotrophium* à Amasée, et il termine en recommandant à sa générosité un de ses chorévêques qui est à la tête d'un pareil établissement (1).

Il n'y a donc plus de doute; entre autres charges, les chorévêques du IVe siècle ont celle de veiller sur les pauvres. Et nous comprenons mieux désormais pourquoi saint Passarion qui, au dire de Cyrille de Scytopolis (2), accompagna Juvénal de Jérusalem à la dédicace de la laure de Saint-Euthyme (429), jouissait du titre de chorévêque. Cyrille ne nous dit pas ce qui lui valut cet honneur, mais il nous est permis d'affirmer que ce sont les deux fondations charitables qu'il fit à Jérusalem, ainsi que nous l'apprend une notice syriaque publiée récemment (3). En même temps qu'il obtient la direction de ses deux hôpitaux avec le titre de chorévêque, il reçoit, en vertu de ce titre, le droit de surveillance sur les monastères qui dépendent de Jérusalem. Ses pouvoirs passèrent aux archimandrites ses successeurs, Elpide, Élie, Lazare, Géronce et Anastase. L'improbité de ce dernier fit perdre à son monastère le titre et la charge qui revinrent désormais aux higoumènes de Saint-Sabas et de Saint-Théodose (4). Saint Passarion, pas plus que ses successeurs, n'avait pourtant rien d'épiscopal, il est appelé prêtre dans l'ouvrage syriaque de Zacharie le Rhéteur (5).

Les chorévêques de saint Basile jouissent à peu près des mêmes pouvoirs. Outre qu'ils sont chargés du soin des pauvres, ils restent à la disposition de l'évêque pour les

(1) *Ibid.*, 419.
(2) Cotelier, *Eccles. græcæ monumenta*, t. II, nos 42 et sq.
(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. III (1900), p. 162.
(4) Cotelier, *loc. cit.*
(5) *Echos d'Orient, loc. cit.*

légations difficiles. Dès qu'un différend se présente dans une paroisse, l'évêque délègue un chorévêque muni de pouvoirs plus ou moins étendus (1); le chorévêque doit arranger les difficultés, réprimer les désordres, dénoncer les coupables (2) et punir ceux qui persévèrent dans leur faute (3).

On rencontre dans les œuvres de saint Basile une circulaire adressée aux chorévêques (4). Saint Basile se plaint qu'ils ne tiennent plus compte des Canons des Saints Pères sur le choix des ministres sacrés. Autrefois, les chorévêques examinaient ceux qui désiraient entrer dans le clergé d'une Église et ne les acceptaient qu'après avoir reçu l'avis de l'évêque. « Mais vous, leur dit-il, vous vous arrogez pouvoir de tout décider, vous introduisez n'importe qui dans le sanctuaire. » Puis il prend de sévères mesures : il demande que chaque chorévêque lui transmette la liste des prêtres de chaque bourg, le nom de celui qui les a admis dans le clergé de l'Église, et un rapport sur leur conduite.

Une phrase de cette lettre a porté plusieurs à croire qu'à cette époque les chorévêques avaient encore le pouvoir de conférer le diaconat et la prêtrise. Il n'y est pas question d'ordination, mais seulement d'admission dans le clergé d'une Église (5). Des diacres ou des prêtres errants se présentaient : c'était aux chorévêques à les accepter ou à les refuser, après un examen ou l'avis de l'évêque. Il ne faut pas s'étonner de voir des prêtres aller d'Église en Église : cet abus existait sûrement puisque le Concile de Chalcédoine (451) devait sévir contre lui, au point de déclarer sans

(1) S. Basile, lettres 355 et 73.
(2) *Ibid.*, 198.
(3) *Ibid.*, 412.
(4) *Ibid.*, 181.
(5) Parlant de la conduite des anciens chorévêques vis-à-vis des diacres et des prêtres, saint Basile écrit : καὶ ὑπομνήσαντες τὸν ἐπίσκοπον, οὕτως ἐναρίθμουν τὸν ὑπηρέτην τῷ τάγματι τῶν ἱερατικῶν. Il ne s'agit pas d'ordination mais d'inscription dans le clergé d'une Eglise.

effet (1) l'ordination d'un diacre ou de tout autre ministre qui ne serait pas destiné à une Église de ville ou de campagne, à un *martyrium* ou à un monastère (2).

Toutefois, si les chorévêques ne pouvaient plus conférer les Ordres majeurs, il leur était encore permis d'ordonner les ministres inférieurs (3); ce pouvoir leur était commun avec les higoumènes des monastères, comme nous l'apprend le dernier témoignage que nous ayons sur le chorépiscopat en Orient (4). Les chorévêques sont signalés dans le II[e] Canon du Concile de Chalcédoine (451), Canon renouvelé au Synode de Constantinople en 459. Après le II[e] Concile de Nicée (787), qui atteste encore leur existence, il faut attendre que Balsamon nous dise que de son temps (XII[e] siècle) les chorévêques n'existaient plus en Orient (5).

Ainsi donc, pour l'Orient, les Canons des Conciles nous autorisent à affirmer que, jusqu'au début du IV[e] siècle, les chorévêques, bien qu'ils ne fussent pas destinés à un siège, recevaient la consécration épiscopale; ils pouvaient exercer les offices de leur dignité, pourvu qu'ils obtinssent la permission de l'évêque du diocèse dans lequel ils se trouvaient. A partir du Concile de Sardique (343 ou 344), rien

(1) Ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἄκυρον ἔχειν τὴν τοιαύτην χειροτονίαν. Les mots ἄκυρον ἔχειν sont expliqués par ceux du X[e] Canon du même Concile : ἐκπίπτειν τοῦ ἰδίου βαθμοῦ. Ils ne désignent donc pas une invalidité radicale, mais une incapacité canonique à remplir les fonctions et à jouir des honneurs de l'Ordre reçu.

(2) *Concile de Chalcéd.*, Can. VI.

(3) P. ALLARD, *Saint Basile*, p. 102.

(4) *II[e] Concile de Nicée, VII[e] œcum.* (787), Can. XIV.

(5) BALSAMON, *ad Can. XIII Ancyr.* — Aujourd'hui, l'Eglise grecque orthodoxe possède encore six chorévêques, honorés du caractère épiscopal et titulaires d'un siège, qui aident le patriarche œcuménique dans l'administration du diocèse de Constantinople qui lui est réservé. Ils sont à la tête des districts suivants : Péra, Galata, Tatavla, Vlanga, Balekli (*Echos d'Orient*, t. II, p. 160) et Arnaout-Keuï (*Ibid.*, t. IV, p. 121).

ne nous permet plus de dire s'ils ont encore ce caractère, bien qu'il se rencontrât peut-être des exceptions : nous l'ignorons.

C'est dans le Pont et la Cappadoce que cette institution semble s'être développée le plus favorablement, comme on le voit par les lettres de saint Basile et les premiers Conciles qui s'en occupent. Pourtant cette question intéresse aussi tous les évêques orientaux, car on la traite non seulement dans des Conciles provinciaux où accourent des évêques des quatre diocèses de l'empire, l'Orient, le Pont, l'Asie, la Thrace, mais encore au Concile œcuménique de Nicée.

Nous trouvons des chorévêques jusqu'en Perse (1), en Ibérie sur les bords de la mer Caspienne (2), et en Osrhoène (3). Il est problable qu'ils n'étaient pas absents de l'Arménie, comprise entre ces divers pays, et, à propos d'un texte d'après lequel saint Grégoire l'Illuminateur aurait consacré quatre cents évêques, l'on suppose vraisemblablement que dans le nombre se trouvaient des chorévêques (4). Quant à l'Égypte, elle se tait complètement sur eux, ou plutôt, saint Athanase nous affirme positivement qu'il n'y en avait pas, au moins dans la Maréotide, campagne qui dépendait d'Alexandrie et où se trouvaient une dizaine de bourgs plus grands gouvernés chacun par un prêtre (5).

En somme, il serait téméraire de vouloir préciser davantage leur habitat ; ce qui reste certain, c'est que le chorépiscopat naquit et se développa en Orient dans la mesure et avec les caractères que nous avons déterminés.

LIÉVIN BAURAIN.

(1) J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire perse*, *Rev. d'Hist. et de Litt. relig.*, t. VII, 1902, p. 199.
(2) BORÉ, *Concile d'Ibérie ou des Aghovans au IVe siècle* (trois chorévêques ont souscrit parmi les évêques), *Université cath.*, 2e série, t. II, p. 148.
(3) D'après une inscription trouvée à Ressafa ou Sergiopolis, *C. I. G.*, n° 8829.
(4) S. WEBER, *Die katholische Kirche in Armenien*, p. 171 et 376, Herder 1903.
(5) S. ATHANASE, *Apologia I.*

ÉTUDES PALESTINIENNES

LA TRADITION ET L'AUTHENTICITÉ DES LIEUX SAINTS

On pourrait diviser en deux classes les pèlerins qui viennent chaque année en Palestine vénérer les souvenirs sacrés dont elle est si riche. La première catégorie, la plus nombreuse, il faut l'avouer, mais aussi la moins brillante, comprend la foule des moudjiks russes, ignorants en religion comme en tout le reste, et les groupes arméniens et grecs recrutés surtout parmi le bas peuple. Ceux-là nous édifient par leur piété simple et naïve, leurs signes de croix multipliés et leur dévotion démonstrative. Plût au ciel qu'il nous édifiassent aussi par une foi éclairée!

Le type touriste tranche tout net sur ces pieux pèlerins. Froid comme l'Amérique du Nord ou la protestante Angleterre, sa patrie, le touriste se défend de faire un pèlerinage; il vient, non pour vénérer, mais pour *voir*.

La seconde classe de pèlerins est formée principalement par les grandes caravanes qu'organisent tous les ans les catholiques occidentaux : français, autrichiens, belges, espagnols, allemands, italiens, etc. Tous ceux-ci sont de vrais croyants, débarqués en Terre Sainte pour retremper leurs âmes au pays des plus augustes souvenirs. Leur attitude a un caractère bien marqué. Ce n'est ni l'indifférence du touriste ni l'ignorance du plus grand nombre des pèlerins orientaux. Aussi pieux que ces derniers, ils ont sur eux

l'avantage d'être mieux instruits en religion et en histoire. Ils *recherchent* les traces de Notre-Seigneur, ils veulent parcourir dévotement cette petite contrée qui a été le théâtre de la révélation divine. C'est pour eux que se pose, avec les conditions voulues, et plus ou moins, suivant la tournure d'esprit et l'instruction de chacun, la question de l'authenticité des Lieux Saints. Venus pour vénérer *sur place* les souvenirs des deux Testaments, ils ont à chercher le lieu *précis* ou *approché* où ces faits se sont accomplis.

C'est déjà une grande consolation de vivre quelques jours au pays du Christ, des apôtres, des patriarches et des prophètes. On jouit avec certitude de la vue des mêmes montagnes, du même fleuve, des mêmes lacs, des mêmes horizons. Mais il est naturel et légitime de désirer davantage. On veut être fixé sur les grandes lignes, les lieux des principaux événements, les points secondaires et même quelquefois sur de menus détails. La piété trouvera dans toutes les localisations, si elles sont sages, un aliment qu'il ne faut pas lui refuser.

Alors, on ouvre la Bible, on se remémore les faits de l'histoire, *on se renseigne*.

La Bible est, en effet, le premier document original, la source pure où nous devons d'abord aller puiser. Malheureusement, elle est bien sobre sur certains détails. Les auteurs sacrés ont eu premièrement en vue de nous instruire des vérités de la religion et des grandes manifestations de Dieu à l'homme. S'ils font des descriptions, s'ils touchent certains points de géographie, ce n'est qu'en passant, et notre légitime curiosité n'est pas toujours satisfaite.

Après la Bible, l'historien Josèphe fournira un assez grand nombre de renseignements sur l'histoire d'Israël, et sa description du pays sera très précieuse pour la fixation des localités anciennes souvent méconnaissables dans le triste état où les a réduites la civilisation (?) turque.

Divers historiens romains et byzantins ont également parlé, soit *ex professo*, soit incidemment, des lieux et des événements de Palestine.

Enfin, pour l'ensemble, et surtout pour les localisations de détail, on aura recours aux nombreux journaux de voyage des auteurs pèlerins qui, depuis le pèlerin de Bordeaux et sainte Silvie (IV[e] siècle), ont visité la Terre Sainte. Comme ils nous disent ce qu'on leur a montré, ils sont les témoins précieux de la tradition locale.

Tout le monde n'a pas le loisir de parcourir ces divers documents. Qu'on se rassure. Des savants les ont étudiés et mis à profit au cours du XIX[e] siècle. C'est en effet du siècle dernier, ou à peu près, que datent les études de *Topographie palestinienne*. Ces sortes de travaux dont les principaux auteurs ont été au début MM. de Saulcy, Guérin, de Vogüé, Rey, etc., font honneur à la science française. Cependant, ces mêmes études poursuivies par d'autres savants, surtout en France, en Allemagne, en Angleterre et à Jérusalem même, n'ont pas encore dit leur dernier mot. On a beau consulter les vieux textes, les confronter avec les lieux, rechercher les noms anciens souvent reconnaissables dans les noms arabes modernes, on n'arrive pas toujours à des résultats définitifs.

Nous voudrions montrer ici le caractère et les difficultés que présente la *tradition locale* relativement à la *topographie* sacrée.

Le nom de *tradition* est un mot que l'usage rend très élastique et qui désigne bien des choses. Employé seul, il a l'inconvénient de dire trop et de présenter une simple question de *géographie* et de *tradition locale* sous le couvert de l'infaillible tradition *dogmatique*. Ce sont pourtant deux choses bien distinctes et d'une importance très inégale. Dieu a donné à son Église le moyen de conserver intact le dépôt de la vérité révélée, mais il n'a pas accordé

aux croyants plus qu'aux autres le privilège de l'infaillibilité dans des problèmes de *géographie*. Qu'un événement biblique se soit passé ici ou là, c'est assurément une question intéressante pour le chrétien, mais sur laquelle la foi n'a pas à se prononcer, même si la tradition locale est claire, ferme et constante. La tradition dont nous parlons n'a que la valeur du témoignage humain, toujours faillible.

En second lieu, la tradition se distingue de la simple *conjecture* ou conclusion donnée par un auteur ancien, et qui émane, non pas d'une tradition, d'un dépôt transmis d'âge en âge, mais seulement d'un travail de l'esprit interprétant un texte ou d'autres données. Ainsi, on ne peut considérer comme des témoignages traditionnels les déclarations de quelques anciens touchant le lieu de la Visitation et de la Nativité de saint Jean-Baptiste. Le texte de saint Luc : « En ce temps-là, Marie se leva et s'en alla en grande hâte vers les montagnes en une ville de Juda » (1) a de tout temps tourmenté les exégètes. Saint Ambroise, le vénérable Bède, saint Bonaventure faisaient œuvre de commentateurs, et ne se référaient à aucune donnée traditionnelle, lorsqu'ils traduisaient *in civitatem Juda* par ces mots : « Dans la ville de Juda » et identifiaient cette cité avec Jérusalem, la ville de Juda par excellence (2). C'est grâce à un procédé d'interprétation analogue que plusieurs auteurs, à la suite de Baronius et de Cornelius à Lapide, ont cru trouver l'endroit de la visitation et la patrie de saint Jean à Hébron, la plus illustre des villes sacerdotales de Juda, Jérusalem appartenant à Benjamin (3).

(1) *Exsurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione in civitatem Juda* (*Luc*, I, 39).

(2) Cf. Cornelius a Lapide, *in Lucam*, Vivès, t. XVI, p. 28.

(3) Cf. Baronius, *Annales eccles.*, p. 43 et 44, Anvers, 1659 ; cf. aussi Cornelius a Lapide, *loc. cit.*

Après ces deux remarques très utiles, jetons un coup d'œil sur les traditions multiples consignées par les pèlerins à travers les siècles.

Cette interminable série de récits de pèlerinage (1) va de la courte narration du pèlerin de Bordeaux (333) aux fantaisistes volumes de Chateaubriand et de Lamartine, et aux relations généralement mieux renseignées qui ont paru durant ces vingt dernières années. Citons parmi les textes les plus importants ceux du pèlerin de Bordeaux (333), de saint Jérôme (pèlerinage de sainte Paule et *Onomasticon*, fin du ɪvᵉ siècle) (2), de la Gauloise sainte Silvie (385), du *Breviarius de Hierosolyma* et de Théodosius (vers 530), d'Antonin Martyr (vers 570), d'Arculfe (670), de saint Willibald (vers 725), de Bernard le Moine (vers 870), de l'higoumène russe Daniel (1106), d'Ernoul (vers 1230), du continuateur anonyme de Guillaume de Tyr (1261), des *Pèlerinages et Pardons d'Acre* (vers 1280), du seigneur de Caumont (1418), du Dominicain Fabri (1482), d'Adrichomius (1584), de Quaresmius (*Elucidatio Terræ Sanctæ*, 1639), du récollet Surius (1666), enfin de Reland (*Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, 1714).

La plupart de ces écrits sont dépourvus de sens critique. Quand on a cité Eusèbe, saint Jérôme, Quaresmius et Reland, on a donné la liste à peu près complète des *palestinologues* antérieurs au xɪxᵉ siècle qui ont fait œuvre de savants et de véritables historiens. Les autres récits témoignent trop souvent d'une extrême naïveté et d'une grande ignorance. Venus en Terre Sainte avec la préoccupation, dirait-on, d'y vénérer le plus possible de souvenirs

(1) Ces récits ont été édités, soit à Genève, chez Fick, par la Société de l'Orient latin, soit à Paris, chez Leroux et chez Aubry.

(2) La première rédaction de l'*Onomasticon* a été faite en grec par Eusèbe de Césarée (260 ?-338 ?). Saint Jérôme en publia une traduction latine avec quelques modifications, sous le titre de *De locis hæbraicis*.

sacrés, les pieux pèlerins s'attachent à des détails insignifiants, enregistrent fidèlement les plus fantaisistes légendes, confondent les temps et les points cardinaux, et brouillent quelquefois l'histoire d'étrange façon. Il suffit de jeter sur ces pages un rapide coup d'œil pour relever d'énormes bévues.

Prenons au hasard. Le seigneur de Caumont (1418) est allé de Bethléem à Saint-Jean-in-Montana, et a cru voir « à main senestre un lieu qu'on appelle *Capharnaum*, lequel était du centurion, où se dit que fut faite l'enclume où les clous de Notre-Seigneur furent forgés ». Nous apprenons du même auteur que la *seconde* tentation du Christ se passa sur une haute montagne, et la *troisième* sur un « pinacle de roche » (*sic*). D'après le diacre Zozime (1420), saint Georges ne fut pas martyrisé à Nicomédie, mais bien à Lydda, et Abimélech dormit soixante ans près d'Haceldama. Si nous en croyons l'higoumène russe Daniel (1106), la rencontre d'Abraham et de Melchisédech au Thabor (?) fut entourée de curieuses circonstances. « Une petite grotte était habitée par Melchisédech. » A la voix d'Abraham, « Melchisédech sortit, portant le pain et le vin, et érigeant un autel dans la grotte, il offrit un sacrifice..... Abraham lui coupa les cheveux et les ongles, car Melchisédech était velu : ce fut le commencement de la liturgie (messe), avec le pain et le vin, *et non avec les azymes* (!) ». Mais voici une autre version. Tout près du Saint-Sépulcre « est une belle pierre ronde que *sainte Hélène* fit là mettre, et est le lieu où Melchisédech sacrifia à *Notre-Seigneur* pain et vin. » (1)

Sainte Hélène ! Ce grand nom hante l'imagination des narrateurs ; il revient sous leur plume à propos de tout. C'est sainte Hélène qui « fit paver de petits carreaulx de la

(1) *Voyage de la saincte Cyté de Hiérusalem fait l'an 1480*, p. 85, Leroux.

largeur d'un doigt le chemin depuis le lieu où Nostre-Seigneur monta sur l'asne de Bethfagé jusques à la porte dorée en Hiérusalem (1). C'est à sainte Hélène que l'itinéraire de saint Willibald (vers 725) fait l'honneur d'avoir englobé le Calvaire dans l'enceinte de la ville. En dépit de l'historien Procope, qui énumère les nombreux édifices de Justinien, c'est sainte Hélène qui a bâti à peu près toutes les églises de Terre Sainte, au témoignage des auteurs pèlerins. « Sainte Hélène » est un refrain perpétuel. « On ne peut franchir sans escorte les effrayants endroits » situés entre Jérusalem et le lac de Tibériade; « sainte Hélène seule parvint à le faire ». (Daniel le Russe.) Ce nom illustre se retrouve encore aujourd'hui dans la bouche des Arabes, même musulmans, qui montrent, entre autres choses, les superbes marmites de bronze où Hélène aurait fait préparer les mets pour les ouvriers constructeurs du Saint-Sépulcre. Tous ces dires ne constituent qu'un hommage posthume à l'œuvre glorieuse de la noble impératrice.

Mais revenons à la géographie. Daniel, qui s'est rendu à Tibériade avec toute une troupe franque pour escorte, a vu en cette ville le tombeau de Josué, en réalité enseveli à Thamna, en Éphraïm. Il nous donne bien d'autres détails topographiques étranges. Jéricho aurait été la patrie de la *Sunamite* dont Élysée ressuscita le fils; la grotte d'Odollam, voisine de la Philistie, se trouverait dans le mont de Gelboé, aux confins de la Galilée; Absalon serait mort, non pas au delà du Jourdain, mais au pays d'Hébron, — entre Jérusalem et Bethléem, dit au xve siècle Gréthénios, qui vit encore (?) l'arbre où le fils rebelle resta pendu par la chevelure.

Dans d'autres récits, nous lisons, contre toute évidence, que Jérémie est né à Ramatha, mot dans lequel sans doute

(1) *Voyage de la Saincte Cyté de Hierusalem fait l'an 1480*, p. 93, Leroux.

on retrouvait celui d'Anathoth, ou bien encore à Cariathiarim, nom dont la finale semblait avoir quelque analogie avec Hiérémias.

Le théâtre du combat entre David et Goliath, que l'Écriture place dans la vallée du Térébinthe (ouadi-es-Sant), aux environs de Socho, aujourd'hui Choueïkéh, à plus de 30 kilomètres Sud-Ouest de Jérusalem, est rapproché depuis longtemps presque unanimement de la Ville Sainte. On identifie à tort la vallée du Térébinthe avec le torrent de Koloniéh, un peu au nord-ouest de Jérusalem. Daniel, lui, la voit encore plus près : « à une portée de flèche de la *Tour de David.* »

Autrefois, on prétendait connaître le centre unique du monde. « On dit que le lieu où fut plantée la croix est justement le milieu du monde, selon la parole du prophète. *Il a opéré le salut au milieu de la terre*, bien que les Grecs disent qu'il est au milieu du chœur de la dite Église..... et il y a au dit chœur un petit pilier de pierre qui sort hors de terre environ un demi-pied, et dessus la dite pierre, il y a un petit trou que Nostre-Seigneur fit de son doigt en disant: *Voici le milieu du monde*, ainsi que disent les Grecs. » (1)

Grecs et Russes continuent à vénérer cet innocent souvenir. Les pèlerins de la grande steppe ont eu de tout temps une foi robuste aux reliques les plus invraisemblables. Les citations faites ci-dessus fournissent des exemples de leur naïve crédulité. Ils arrivaient en Palestine prêts à accueillir les dires les plus extraordinaires. Pensez donc, en passant à Constantinople, ils avaient cru voir dans Sainte-Sophie les tables de la loi de Moïse, l'Arche contenant le manne, les trompettes en cuivre qui servirent à la prise de Jéricho, et au Palais d'Or une corne du bélier d'Abraham, un sar-

(1) *Voyage de la saincte Cyté de Hiérusalem*, 1480.

ment de la vigne plantée par Noé, enfin le rameau d'olivier apporté par la colombe après le déluge (1).

La statue de sel en laquelle fut changée la femme de Loth était encore visible (?) après plus de deux mille ans. Sainte Silvie dit bien, avec une pointe de malice peut-être : « On la *montrait* peu avant mon passage » ; pourtant nous lisons dans le récit, postérieur de deux siècles, qui nous est parvenu sous le nom d'Antonin Martyr : « On ment lorsqu'on dit que les animaux, en la léchant, la font fondre ; elle demeure en l'état où elle fut toujours. »

Enfin le figuier maudit et l'arbre où Judas se pendit ont accompli plusieurs pérégrinations à travers les âges. Pas n'est besoin d'apporter d'autres exemples, bien que la série soit loin d'être épuisée.

On le voit, c'est avec une discrétion extrême qu'il faut se renseigner auprès des vieux pèlerins. Il peut se faire que des pages entières soient erronées. Je n'en veux donner pour preuve que le chapitre xxv, livre second, du P. Surius. Le titre est ainsi conçu : *Sortie de Rama, Description du Château du Bon Larron, Anathoth, Modin, Vallée du Térébinthe et mon arrivée à Jérusalem.* Dans ces deux lignes, une seule chose est vraie, c'est que le pèlerin est arrivé à la Ville Sainte. Il n'est point parti de Rama, qui est plus au Nord en Ephraïm, mais de la ville arabe de Ramléh (la Sablonneuse), fondée, nous disent Aboulféda et Guillaume de Tyr, en 716 par Soliman, fils d'Abd-el-Mélek. A Latroun, il n'a point vu « le cloistre en forme d'un chasteau que *sainte Hélène* fit bâtir en l'honneur du Bon Larron Dismas, natif de ce lieu », mais bien une forteresse construite en cet endroit par les croisés, sans doute pour protéger le chemin. Il n'est point passé par Anathoth, qui se trouve au nord-est de Jérusalem, mais par Abougoch dont la source était

(1) *Livre du Pèlerin*, 1200; *Étienne de Novogorod*, 1350.

appelée à tort par les Occidentaux *Fontaine de Jérémie.* Soba n'est pas Modin, tout le monde en convient, quoiqu'il ait été donné longtemps pour tel. Enfin, dans la Bible, la vallée du Térébinthe est clairement localisée ailleurs qu'au torrent de Koloniéh, ainsi que nous l'avons déjà dit.

*
* *

Tous ces récits de pèlerinages, souvent si mal informés, sont-ils donc à dédaigner comme inutiles? Non, certes. Les méprises qui viennent d'être relevées côtoient les renseignements les plus précieux, et ces descriptions se succédant sans interruption, au cours des siècles, ont l'immense avantage de nous mettre en main le fil de la tradition, ou plutôt des diverses traditions relatives aux lieux et aux sanctuaires. Elles assignent à chacune de ces traditions son âge, ses courants, ses interruptions, nous révèlent ses erreurs, et nous donnent par là même sa valeur véritable. Par elles nous pouvons remonter la filière de la tradition locale *vraie*, jusqu'au terrain solide de l'histoire.

On constate, en effet, que certaines traditions ont une origine toute récente, et dès lors ne méritent même pas ce titre. D'autres, plus vieilles, ne datent encore que du temps des Croisades, et sont résolument en opposition avec la tradition locale *ancienne*, la meilleure donc, consignée principalement dans les œuvres d'Eusèbe de Césarée et de saint Jérôme.

Citons quelques exemples. Arimathie ou Ramatha, patrie de Samuel, est identifiée par saint Jérôme avec un village du nom de Remphtis, près de Diospolis, « dans la région Thamnitique ». Il faut donc aller chercher cette localité au nord de Lydda, et non pas au sud : Remphtis n'est autre que le village actuel de Rentis. Celui-ci se trouve dans la montagne d'Ephraïm, comme le veut la Bible, et trois lieues seulement le séparent de Tibnéh, l'ancienne Thamna. La

ville de Ramléh, au contraire, est dans la plaine, circonstance qui faisait dire au dominicain Burkard (XIII[e] siècle) : « Cette plaine s'appelle *montagne d'Ephraïm,* quoique ce ne soit pas une montagne mais une rase campagne. » (!)

La question d'Emmaüs, si vivement discutée entre palestinologues, est très simple au point de vue de la *tradition.* Tous admettent l'identité d'Amouas et de Nicopolis située à 19 milles, soit un peu moins de 160 stades de Jérusalem. Or, Emmaüs, patrie de Cléophas, dont parle « l'évangéliste saint Luc est maintenant Nicopolis, ville célèbre de Palestine », écrivent Eusèbe et saint Jérôme dans l'*Onomasticon.* La conclusion s'impose. Jusqu'au XII[e] siècle, les pèlerins vénèrent tous à Amouas la manifestation de Notre-Seigneur aux deux disciples. Les Croisés rapprochent alors l'Emmaüs évangélique à 60 stades de Jérusalem, et le placent sans doute à Abougoch. Plus tard apparaît l'identification avec Koubeibéh. Il va sans dire que ces deux dernières localisations n'ont pour elles aucune donnée traditionnelle véritable. Nous n'avons pas à trancher ici le problème intéressant soulevé par le chiffre différent de 60 ou 160 stades donné par les divers manuscrits, ni à parler du texte de Josèphe qui indique deux Emmaüs.

Nous avons vu des pèlerins de basse époque identifier Anathoth avec Abougoch. Ils ne se seraient pas si lourdement trompés s'il avaient tenus comme nous le fil de la *tradition véritable,* consignée encore par l'*Onomasticon :* « Anathoth, de la tribu de Benjamin, réservée aux prêtres, se trouve au quatrième mille d'Ælia. » C'est bien, en effet, la distance qui sépare Anata de Jérusalem.

A Jérusalem même, ou dans ses environs immédiats, nous trouvons des exemples frappants de cette solution de continuité des traditions anciennes. Le colloque, ou entretien de Marthe et Marie avec Jésus, est localisé par sainte Silvie (385) sur le chemin qui va de la Ville Sainte au tom-

beau de Lazare, dont l'identification n'est pas douteuse, 500 pas environ avant ce dernier. Primitivement on vénérait donc le souvenir de l'Entretien en deçà du Lazarium : maintenant on le montre au delà.

Plus près de Jérusalem, dans le Cédron, se trouve le lieu très authentique de Gethsémani, témoin de l'agonie du Sauveur. Mais si l'authenticité de l'endroit n'est pas contestable, il est non moins clair que les localisations de détail ont changé après le XIIe siècle. Quand on commence à parler de la grotte, on y voit le souvenir de la trahison de Judas (Daniel), et le lieu de l'Agonie est indiqué à un jet de pierre plus au Sud : c'est en ce dernier endroit, possédé également par les Latins, que le souvenir de la Prière et de la Sueur de sang avait été toujours vénéré. On y a retrouvé les restes de l'église de l'Agonie. Il y a aujourd'hui interversion complète dans le détail des identifications.

Enfin, au sein même de la ville, le Prétoire a été transporté du fond de la vallée du Tyropœon, où le vénéraient les anciens pèlerins, sur la croupe qui relie la Bézétha à la colline du Temple. Cette translation se fit seulement à la fin du XIIe siècle (Théodoric, 1172), après qu'on eut essayé pendant quelque temps d'identifier le Prétoire avec la maison de Caïphe, située sur le mont Sion.

*
* *

Ce qui précède montre jusqu'à l'évidence que la *tradition*, surtout si l'on entend par ces mots les *dires actuels*, est une chose à regarder de près, à bien examiner en face. Nous acceptons son témoignage, mais il faut qu'elle revête certaines conditions.

Avant tout elle ne doit pas se mettre en contradiction formelle avec la Bible, ce qui, par exemple, semble bien le cas pour l'identification du mont Sion à Jérusalem avec la colline occidentale du Cénacle. En second lieu, elle devra

être ancienne et porter sur des objets d'une certaine importance. Il est manifeste qu'une affirmation datant seulement des Croisades, ou même d'une époque postérieure, a une valeur presque nulle si elle est contredite par une affirmation des premiers siècles. D'autre part, lorsque même des auteurs anciens nous relatent des détails insignifiants qui, selon toute vraisemblance, n'ont pas attiré l'attention des premiers chrétiens, il est peu sage de s'y arrêter. C'est alors une question de prudence et de discernement.

Avec une pareille méthode, que restera-t-il de nos Lieux Saints et de leurs sanctuaires? Il restera les vrais, les authentiques. Ne nous effrayons pas. Les grands souvenirs sont à peu près tous localisés avec certitude : tels le Saint-Sépulcre, le Temple, l'Ascension, le Cénacle, Gethsémani, le tombeau de la Sainte Vierge, le lieu de la Nativité de Notre-Seigneur, l'Annonciation, la Transfiguration, la Lapidation de saint Etienne, la maison de sainte Anne où naquit la Très Sainte Vierge, la Probatique, la piscine de Siloé, le tombeau de Lazare, le puits de Jacob, etc. Seul peut-être parmi les souvenirs ayant une réelle importance, le Prétoire serait à vénérer ailleurs. Il nous faudra y consentir si réellement l'ancienne tradition, au témoignage plus véridique, l'exige. Vérité et piété ne disent pas deux choses contradictoires.

Nous sommes tenus de chercher le vrai, la religion n'ayant aucun besoin de nos mensonges, mais, au contraire, ne désirant que la lumière; nous sommes encore tenus de le chercher pour le plus grand profit de la piété : une fois la vraie tradition débarrassée des parasites qui l'étouffent, nous nous sentirons plus à l'aise, étant *plus sûrs* de méditer les souvenirs sacrés aux lieux mêmes où ils se sont accomplis. Cette œuvre d'émondage affermira aux yeux des sceptiques l'authenticité des localisations certaines. Que doivent penser, en effet, de l'authenticité du saint Tombeau, pourtant si ferme, les touristes à qui les drogmans des hôtels montrent la

colonne de la Flagellation visible au Saint-Sépulcre comme « la colonne où Moïse et Aaron sont montés pour voir la Terre promise », et à Bethléem, sous l'autel de la Nativité, « l'étoile même qui guida les rois Mages »? Le mépris qu'ils éprouvent pour des niaiseries pareilles retombe vite sur les localisations sérieuses de plus grands souvenirs. Par contre, on ne voit pas l'inconvénient qu'il y aurait pour un guide, dans l'explication du Saint-Sépulcre par exemple, de dire au visiteur: « Trois points sont historiquement *certains*, le Calvaire, le Tombeau, le lieu de l'Invention de la Croix. Le reste consiste en autels destinés à rappeler les souvenirs de la Passion et de la Résurrection *à peu près* à l'endroit où ils se sont passés, ou bien même en quelques localisations *invraisemblables*. Il importe donc de ne pas attribuer à tous ces points la même valeur. Ainsi les trois chapelles de saint Longin, de la Division des vêtements, des Impropères, sont purement commémoratives, et ne fixent aucun lieu. L'autel de l'Apparition à sainte Madeleine est bien placé puisque le fait eut lieu, d'après l'Évangile, à quelques pas seulement, devant le Tombeau. La pierre de l'Onction se trouve en un endroit choisi avec beaucoup de vraisemblance pour le souvenir qu'elle rappelle, de même les localisations minutieuses du Calvaire autres que le trou de la Croix, celui-ci étant certain. La fixation du lieu de l'Apparition à Marie est raisonnable mais hypothétique. La chapelle d'Adam rappelle simplement que Jésus-Christ est mort sur le Calvaire pour le premier homme et tous ses descendants. Enfin la prison du Christ ne semble point cadrer avec le récit évangélique, et le centre du monde est un enfantillage. »

Le pèlerin ainsi instruit de ce qui paraît bien être la pure vérité priera-t-il avec moins de ferveur? Nous ne le croyons pas, à la condition toutefois que ces renseignements seront donnés avec tout le respect que méritent ces lieux chers au cœur chrétien et avec toute la prudence requise par le degré

de culture du visiteur et les autres circonstances. Il ne faut pas s'imaginer cependant que les gens du peuple soient toujours les plus crédules : ils font souvent des remarques pleines d'un bon sens très judicieux.

Quiconque a voyagé sait quelles faussetés et invraisemblances content les ciceroni dans toutes les villes anciennes : Rome, Athènes, Constantinople, etc. A Jérusalem, on ne sera pas étonné davantage de rencontrer des points fort douteux ou même tout à fait erronés à côté des choses les plus certaines. Touchant les questions de détail particulièrement, l'amas souvent confus de toutes les traditions antérieures, dont nous avons montré le caractère trop naïf, ne pouvait aboutir à une « tradition actuelle » pure de tout mélange. Le choix s'impose donc. Du reste, l'inconvénient de paraître démolir, quand on ne fait que rétablir la vérité, aura entièrement disparu le jour où on en sera venu à négliger autant que possible les localisations apocryphes. L'important n'est pas de savoir tout ce qui a été dit sur un point, mais bien de connaître ce qui mérite d'être connu. Quant aux sanctuaires de second ordre non entièrement sûrs, mais qui consacrent des souvenirs chers à la piété et sont enrichis d'indulgences, rien de plus légitime que de s'y arrêter pour y prier et y méditer ces grandes choses. Ils rappellent, sinon la géographie, du moins l'histoire sacrée.

Le jugement prudent et discret ainsi porté sur l'authencité des Lieux Saints constitue en somme la *meilleure défense* de cette authenticité même. Il n'y a là ni « barbarie » ni « vandalisme » mais un *devoir de sincérité religieuse*, à plus forte raison l'exercice d'un droit légitime dont tout le monde doit user plus ou moins, sans excepter les partisans convaincus des traditions locales. Ainsi, le R. P. Barnabé, franciscain, auteur de plusieurs ouvrages remarquables de palestinologie, rejette avec beaucoup de raison l'authenticité de la prétendue maison d'Hérode au Bézétha et ne

craint pas d'abandonner la trop tardive légende d'après laquelle Notre-Seigneur aurait été montré au peuple sur l'arc dit de l'*Ecce Homo*. Le Révérend Père voit dans cet arc la porte de l'Antonia et rapproche de ce point la seconde station (1).

Dans toutes ces questions d'histoire et d'archéologie, le juste milieu entre l'ignorance naïve et la témérité prétentieuse est difficile à connaître et à garder. On a parlé il y a quelques années de « maximistes » et de minimistes ». Les premiers concèdent trop aux traditions locales et les autres montrent vis-à-vis d'elles trop de défiance. Pour éviter ces deux excès, il faut se proposer de ne rechercher partout et toujours que le maximum de *vérité*.

LÉOPOLD DRESSAIRE:

Jérusalem.

(1) Cf. *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, par le P. BARNABÉ D'ALSACE, O. F. M. Paris, Picard, 1902. On ne doit pas être trop choqué de voir ainsi déplacer une station de la Voie douloureuse. Notre chemin de la croix, en tant que dévotion spéciale, est bien plutôt une création occidentale que l'œuvre d'une tradition palestinienne. Les dates d'apparition des diverses stations sont comprises entre 1172 (Théodoric) et 1584 (Adrichomius). C'est seulement après de multiples tâtonnements poursuivis même jusqu'au XIXe siècle qu'elles ont été fixées, dans l'*ordre* et le *lieu* où elles sont vénérées aujourd'hui.

MÉLANGES

LA VOIE DE JÉRUSALEM A HESBAN
INSCRIPTION INÉDITE

Le réseau des routes romaines, jalonnées jadis de bornes milliaires, n'est pas toujours facile à retrouver en Palestine; car tout change, même les chemins, dans « l'immobile Orient ». Cependant les lignes principales ont été vérifiées. Voici une nouvelle contribution à ce travail de patience.

Il s'agit de la voie qui allait de Jérusalem à Hesbân par Jéricho, rattachant la Ville Sainte à la Syrie et à l'Egypte, par la grande ligne d'Arabie, construite au temps de Trajan de Damas à la mer Rouge, par Bosra, Philadelphie et Pétra. Elle venait se greffer à Hesbân.

Les bornes milliaires, assez rares et anépigraphes sur la rive droite du Jourdain, sont plus nombreuses et moins silencieuses à mesure qu'on approche de la voie principale. Celle-ci était entretenue avec soin, comme en témoignent les inscriptions où l'on retrouve successivement la mention de quatorze ou quinze empereurs.

En partant de Jérusalem, la voie romaine s'écarte sensiblement de la route actuelle. De la porte orientale d'Ælia (arc dit de l'*Ecce Homo*), elle descend dans la vallée du Cédron. Mais, au lieu de continuer vers Gethsémani, elle remonte vers le Nord et se dirige ensuite à l'Est par le pli de terrain qui sépare le mont Scopus du mont des Oliviers. Cette côte assez raide s'appelle en arabe *'Akhabet-es-Souàn*, la montée du Silex. Sur la crête, la carte anglaise marque une borne milliaire qui a disparu. Elle ne portait, du reste, aucune inscription, au dire de quelqu'un qui l'a vue avant sa disparition. Elle marquait sans doute le second mille, le premier devant se trouver à un demi-mille seulement de la porte, suivant un usage déjà constaté.

La voie redescend de là dans une vallée d'abord assez large, appelée en arabe *Beka'a-Dhan*, la plaine de Dhan. Le troisième milliaire, placé

le long de la descente, a roulé à quelque distance de la voie; on le retrouve couché à la limite d'un champ : il est anépigraphe.

On ne retrouve rien au IVe mille.

Au Ve, il y a les débris de cinq colonnes. On le constate par la présence de cinq bases cubiques, avec une partie du fût cylindrique. Mais sur aucun de ces tronçons on ne voit d'écriture.

Après avoir gagné de hauteur jusqu'au mamelon appelé *Arkoub-es-Safa*, la voie redescend assez rapidement et va rejoindre le tracé actuel avant la halte du *Bon Samaritain*.

Jusque-là il n'y a plus trace de bornes milliaires. Mais, à la montée qui précède le Khan, on retrouve quelques restes de l'ancien pavé romain, et les débris de deux colonnes milliaires, toujours sans inscription. Elles marquent le IXe mille depuis Jérusalem.

Enfin, une demi-heure environ après le Khan, on trouve deux tronçons d'une colonne à base cubique, qui devait marquer le XIe mille. C'est tout ce qu'on trouve entre Jérusalem et Jéricho.

Une heure avant d'arriver à la plaine, la voie antique se sépare de nouveau de la route actuelle; elle s'écarte vers le Sud, et va chercher, pour descendre, une pente moins raide que celle du Ouady Kelt. Nous l'avons suivie à deux reprises, sans y rencontrer aucune borne milliaire.

Dans la plaine il n'y a plus rien.

Au delà du Jourdain, que l'on franchissait sur un bac, suivant l'indication de la carte de Madaba, ou sur un pont, dont le R. P. Féderlin a retrouvé la culée en aval du pont de bois actuel, on ne rencontre de milliaires qu'à la montée assez accidentée du Ouady Hesbân, à huit milles avant le point de raccord. J'ai déjà publié plusieurs textes relevés sur cette section de la route.

Dans un voyage récent, nous avons revu les colonnes des VIIIe et VIe milles.

Au VIIIe, cinq colonnes, couchées mais encore entières, avaient déjà attiré notre attention; le temps nous avait manqué pour les examiner. Cette fois, le temps ne manquait pas, mais la peine prise à les retourner n'a abouti qu'à une déception; pas une lettre à relever.

Au VIIe mille, il n'y a pas même de colonnes.

Au VIe, les deux colonnes déjà signalées sont toujours là: l'une porte une dédicace à Maximin le Thrace et son fils Maxime. L'autre, presque entièrement enfouie, nous avait livré la fin des lignes d'une formule connue, celle de Marc-Aurèle et Vérus. Il convenait, cependant, de vérifier le commencement des lignes et de contrôler notre lecture.

Bien nous a pris de dégager cette grosse colonne et de la retourner,

car nous avons trouvé sur la partie enfouie une seconde inscription, gravée en palimpseste sur l'ancienne presque effacée.

Ce second texte, très facile à lire, car les lettres sont grandes, o^{m},10 en moyenne, nous donne une formule nouvelle de dédicace aux empereurs Dioclétien et Maximien.

IMPERATORIBVS
CAESARIBVS
FRATRIBVS
CAIO VALERIO
DIOCLETIANO
ET MAR.AVR.
MAXIMIANO
PIIS FELICIBVS
INVICTIS
AVGG
ϛ
AESB M

Imperatoribus cæsaribus fratribus Caio Valerio Diocletiano et Mar(co) Aur(elio) Maximiano, piis, felicibus, invictis aug(ustis).
A Esb(unte) : millia sex.

Nous n'avions pas encore rencontré cette formule qui mentionne une fraternité d'adoption entre les deux empereurs associés pour gouverner l'empire.

Le chiffre du mille est inscrit en grec au-dessus de la lettre M. C'est le signe *fau* (ϛ), tombé en désuétude dans l'alphabet, et conservé seulement, dans la série des chiffres entre ε et ζ, pour représenter la valeur de six.

Sur le milliaire voisin, plus ancien d'une cinquantaine d'années, le nom de la ville est inscrit en grec, comme le chiffre : ici, le chiffre est noté en grec, et le nom de la ville en latin.

Les lettres G, V et S ont des formes cursives, que la typographie ne peut reproduire.

Nous voulions poursuivre jusqu'au Ve mille, où il y a encore à glaner, et même jusqu'à Hesbân; mais le mauvais temps nous a obligés à remettre cette enquête à une autre occasion.

Jérusalem. J. Germer-Durand.

LA FORMULE CYRILLIENNE DE L'INCARNATION
NATURA DIVINA INCARNATA

Personne apparemment ne s'est encore imaginé que Dieu s'est incarné de manière à se convertir en chair humaine. Pareille erreur est trop grossière. L'immutabilité, l'immensité, l'infinité de Dieu s'y opposent. Comment comprendre Dieu confiné dans une geôle si étroite et concevoir une métamorphose si déplorable! Ce serait illustrer la mythologie ancienne, déjà si riche en inventions bizarres, de son dernier chef-d'œuvre où l'absurde des concepts et l'imprévu des fictions revêtiraient leur extravagance suprême.

Pas même Eutychès n'a essayé d'y songer, il prêchait plutôt le contraire. D'après lui, c'est la nature humaine qui s'est fondue dans la nature divine ou a été absorbée par elle, pareille, sans doute, à un flocon de neige qui se dissout dans une nappe d'eau. Et Dioscore d'Alexandrie, avec sa « confusion des deux natures », environne sa pensée d'un vague par trop indécis et brumeux pour qu'on puisse lui imputer ce monstrueux quiproquo. Les deux hérésiarques exaltaient bien plutôt la nature divine dans le Christ au détriment de sa nature humaine qu'ils découronnaient, déprimaient et anéantissaient au point de n'en plus faire qu'une ombre, une illusion, un spectre.

Il est donc impossible que saint Cyrille d'Alexandrie ait prêté, au concile d'Ephèse, ce sens hérétique à sa formule déclaratoire du dogme de l'Incarnation. Il affirmait seulement la foi de l'Eglise catholique à une seule personne et deux natures.

Cependant il nous est permis de juger l'expression du Saint, abstraction faite de l'intention qui l'a dictée. Il appartient au théologien d'examiner une formule en dehors du cadre historique où elle a été présentée. Si elle est juste, exacte, orthodoxe, il ne s'ensuit d'ailleurs pas qu'elle satisfasse pleinement les esprits, qu'elle soit heureuse.

∴

La circonspection dans les mots est toujours nécessaire. Plus que personne les théologiens en comprennent l'importance. Il est bien rare qu'une époque ne soit pas troublée de leurs querelles.

Cette réserve, cette prudence étaient encore plus nécessaires aux temps de saint Cyrille, dans ce monde oriental où le génie si fécond en ressources, si tenace, si opiniâtre dans ses subtilités, si inflexible dans son orgueil, se cramponnait convulsivement à toutes les apparences de raisons, pour éviter un échec, un démenti, une humiliation.

Saint Cyrille n'y prit pas garde. Mais il faut le dire à sa décharge: on ne connaissait pas encore toute la perversité grecque, bien qu'on fût en contact avec elle depuis plus de cent ans. D'ailleurs, quelle expression aurait pu être à l'abri d'une interprétation défectueuse de la part d'hérétiques aussi irréductibles. En tout cas, si l'illustre adversaire des Nestoriens eût vécu, il eût été étonné de se voir eutychien.

Eutychès, en effet, et ses adeptes se réclamaient de lui, et les « brigands d'Ephèse » (449) déposèrent Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée au nom du Concile de Nicée et surtout au nom de saint Cyrille qui avait présidé le IVe Concile général dix-huit ans auparavant. Ce Père ne disait-il pas *natura divina incarnata?* la nature divine s'est incarnée, s'est assimilé la nature humaine, l'a absorbée..... Bien plus, ne disait-il pas: *una natura Dei Verbi incarnata,* « μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη »? Il proclamait donc avec eux l'unité de nature dans le Christ!

L'expression était familière au saint Docteur. On la retrouve dans deux de ses lettres adressées à Successus, dans sa deuxième à Nestorius, dans son commonitoire à Euloge et dans une autre lettre écrite à Acace. Il l'avait empruntée à un traité sur l'*Incarnation* de saint Athanase. Mais il n'est pas prouvé que ce traité, et surtout l'expression citée, soit sortie de la plume de l'illustre persécuté des Ariens. Rien ne coûtait aux hérétiques pour amener le triomphe de leurs inventions. Si nous en croyons Léonce de Byzance, ils ne reculaient pas même devant de honteuses interpolations. Apollinaristes et Eutychiens falsifiaient les écrits de certains Pères, comme saint Grégoire le Thaumaturge, saint Athanase, le pape saint Jules Ier et s'appuyaient ensuite sur leur autorité incontestée.

Quoi qu'il en soit, l'expression de saint Cyrille fit fortune. Elle devint comme la formule de la foi orthodoxe, et fut adoptée par les adversaires de Nestorius; dans la suite, différents Conciles l'approuvèrent. Ainsi celui de Chalcédoine l'approuve implicitement en recevant le rescrit de Théodose le jeune à Flavien qui la contenait. Le cinquième Concile œcuménique l'approuva expressément en l'insérant dans son huitième anathématisme. Et le Synode romain tenu sous saint Martin Ier (649-653) décréta, can. V: *Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam..... condemnatus sit.*

Mais cette formule était diversement comprise par les défenseurs de la vraie foi. C'était en abuser étrangement que d'y voir, comme Eutychès, l'affirmation catégorique d'une seule nature subsistante dans le Christ. C'était ne tenir aucun compte des explications fournies par le

saint Docteur lui-même. Accusé à maintes reprises d'apollinarisme au cours de sa célèbre dispute avec Nestorius, il ne cessait de proclamer que, dans sa pensée, les deux natures sont unies l'une à l'autre sans se confondre (ασυγχύτως), ni se mêler (σύγκρασις), sans altération (ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀμεταβλήτως), ni consubstantiation (συνουσίωσις). En écrivant à Acace (1), il répète encore : « Nous disons qu'il y a union de deux natures, mais que l'union une fois accomplie, il n'y a plus deux êtres séparés, et, partant, nous croyons à l'unité de la nature du Fils, parce qu'il est un, quoique devenu homme et chair. »

Saint Cyrille parle donc de l'unité de suppôt ou de personne dans le Christ, c'est elle qu'il a principalement, uniquement, en vue. Il n'admet aucune distinction entre ces deux mots *natura Verbi* et *Verbum*. Il parle de la nature divine au concret, du Dieu personnel. L'adjectif *una* corrobore du reste ce sens : *Una natura Dei Verbi incarnata*, c'est-à-dire, c'est la seule nature du Verbe, en tant que distincte du Père et du Saint-Esprit, le Verbe en un mot, qui s'est incarné.

Mais des déclarations aussi formelles inquiétaient peu le superbe archimandrite. Engagé dans la voie de l'erreur, Eutychès cherchait à tout prix à rattacher sa doctrine à la foi apostolique en l'attribuant à l'organe le plus autorisé alors de l'orthodoxie en Orient, saint Cyrille. Il fallut que deux Conciles généraux (2) intervinssent et vengeassent solennellement la mémoire du grand patriarche.

Ce simple fait historique nous le prouve déjà : l'expression cyrillienne peut être périlleuse. Elle se prête à une interprétation malveillante et semble admettre l'unité de nature dans le Christ.

∴

Elle soulève des scrupules non moins graves à un autre titre.

Les théologiens nous enseignent que la notion exacte du mystère de l'Incarnation est renfermée dans le mot « assomption ». L'Incarnation, c'est l'assomption de la nature humaine à la subsistence et à l'existence divines. Elle consiste précisément en ce fait que de l'union de l'âme humaine et d'un corps, il ne résulte pas, comme les lois générales de l'humanité et les principes les plus certains de la philosophie sembleraient l'exiger, un suppôt humain, mais que ce tout de l'âme et du corps est parachevé, terminé par le suppôt divin, la personne du Verbe. — La foi a suggéré ici à la raison qu'il pourrait exister une distinction réelle entre la nature individuelle et la personne et a par conséquent développé

(1) *Ep.* 40, *P. G.* LXXVII, 192-193.
(2) Celui de Chalcédoine et le IIe de Constantinople.

le champ de ses connaissances; suggestion bien amère cependant si, toujours inquiète et curieuse, la philosophie s'épuise en laborieux efforts pour acquérir la connaissance intime et parfaite de cette nature individuelle et de la personne. Elle n'y parviendra jamais ici-bas.

Appuyée sur cette notion du mystère de l'Incarnation, la formule cyrillienne se transforme. Elle était énoncée : *natura divina incarnata,* la nature divine s'est incarnée; elle devient *natura divina assumens,* la nature divine a assumé; et notre question se pose donc de nouveau : cette formule est-elle heureuse? Est-ce la nature divine qui assume? Est-ce elle qui, d'après l'étymologie et toute la force du mot : *ad se sumere,* est principe et terme de l'assomption?

La foi nous apprend qu'une distinction réelle entre la nature et la subsistence est impossible en Dieu. Chacune des trois personnes est identique à la nature. La théologie y place simplement une distinction virtuelle, grâce à laquelle nous pouvons montrer la possibilité du mystère de la Trinité. Il est dès lors inexact de prétendre que la nature divine n'est pas principe et terme de l'assomption. Si elle se confond avec les personnes, les attributs de l'une d'entre elles deviennent ses attributs propres. Et cependant, nous ne pouvons l'affirmer de façon absolue et sans restriction.

En effet, si la nature divine est à la fois principe et terme de l'assomption, elle ne l'est pas au même titre. La grande distinction des attributs divins entre ici en jeu. Il est de ces attributs qui conviennent à la nature divine en vertu de son être même, *secundum seipsam,* c'est-à-dire qui s'identifient avec elle. Telles sont la bonté, la justice, la puissance, la science. On les appelle absolus et on peut les appliquer aux trois personnes à la fois. Ainsi, le Père est bon, le Fils est bon et l'Esprit est bon.

D'autres lui conviennent en raison de son identification avec telle ou telle personne. Ce sont les attributs relatifs : la paternité, la filiation, la spiration, distincts des premiers en ce qu'ils sont inaliénables; ils ne peuvent être attribués à une autre personne. Dieu le Père n'est pas Dieu le Fils, et, vice-versa Dieu le Fils n'est pas Dieu le Père.

Or, précisément, la qualité d'être principe d'assomption rentre dans la classe des attributs absolus. C'est que l'assomption de la nature humaine par Dieu est une œuvre *ad extra,* et toute action de Dieu est l'essence de Dieu même; Dieu n'est qu'agir, il est l'acte pur. Ainsi donc, la nature divine est pleinement principe d'assomption, sans restriction, *primario.*

Être terme, au contraire, est un attribut relatif. Le Verbe seul s'est incarné, nous dit la foi. C'est lui, sa personne, qui parachève d'une façon suréminente la nature humaine et subsiste en elle. En d'autres

termes, l'union de la nature divine et de la nature humaine ne s'est pas faite dans la nature comme le prétendait Eutychès, mais dans la personne. L'Écriture et les décisions des Conciles en témoignent hautement.

L'union dans la nature répugne d'ailleurs à la raison. Saint Thomas nous dit, en résumé, qu'elle ne peut s'effectuer que de trois manières : par juxtaposition, par mixtion et par animation ou information. Or, la juxtaposition produit un tout accidentel; la mixtion engendre une troisième substance résultant de deux composants et spécifiquement distincte de ceux-ci; l'information enfin n'a lieu qu'entre des actes impurs, des êtres imparfaits. Ce sont autant de caractères qui répugnent au concept du Christ. Il est un tout substantiel; comme Dieu, il est ingénérable, étant l'infini et la simplicité même; comme Dieu encore, il est souverainement parfait. L'union dans la nature est donc inadmissible et par conséquent elle s'est faite dans la personne. Saint Thomas l'explique de la sorte : Tout ce qui se trouve réuni dans un être, que ce soit un accident, une partie de l'essence, l'essence même ou bien tout autre chose, lui est uni dans la personne. Or, la nature humaine du Christ ne fait pas partie de la nature divine; il y a donc forcément union dans la personne ou bien il n'y a pas d'union véritable, ce qui pèche contre la foi.

Ainsi donc, c'est la personne du Verbe qui est avant tout *primo, per se, propriissime,* terme d'union, d'assomption; et si la nature divine est terme à son tour, c'est en raison de son identification avec la personne du Verbe, non par elle-même; elle l'est *secundario,* bien que *proprie,* au sens propre du mot. Et pour résumer toutes choses, c'est la personne du Verbe qui est strictement *assumens.*

C'est ce que la formule cyrillienne semble rejeter à première vue. Elle provoque surtout ce danger d'attribuer à la nature divine l'assomption, *secundum seipsam,* comme un attribut absolu. Il s'ensuivrait que le Père et l'Esprit se seraient incarnés aussi bien que le Fils. Le dogme de l'Incarnation serait ainsi radicalement transformé.

Certes, saint Cyrille ne se doutait pas de ce danger. Il fallait toute la sagacité d'un hérésiarque pour interpréter sa pensée dans un sens hétérodoxe. Excellente au temps de Nestorius pour réfuter le novateur, son expression ne l'était plus quelques années après. Si le grand Docteur avait pu prévoir l'équivoque honneur dont Eutychès voulait le gratifier, il aurait certainement revêtu sa pensée de plus de clarté et de précision. Avouons-le aussi, la scolastique ne vivait pas encore au v[e] siècle; elle n'avait pas encore pénétré jusqu'au seuil des mystères de notre foi; disséqué les substances et les concepts; semé sur sa route des entités sans nombre ; rivé à chaque mot une signification déterminée et précise et

forgé ces distinctions si multiples, si subtiles, si précieuses, qui souvent font briller à nos yeux étonnés quelque lumière lointaine jaillissant tout à coup de la nuit du mystère.

AURELIUS UNTERLEIDNER.

LES HYMNES
DE LA FÊTE DE SAINT AUGUSTIN

Saint Thomas d'Aquin est-il l'auteur des hymnes que l'Ordre augustinien chante, le 28 août, à l'office propre de saint Augustin? Telle est la question que nous voulons examiner.

Cette question se pose parce que plusieurs de ces hymnes sont revendiquées par certains auteurs, d'une manière plus ou moins affirmative, pour saint Thomas. Cette revendication est fondée sur l'insertion de ces hymnes parmi les œuvres du Saint (1), et cette insertion elle-même a sa raison d'être dans le passage suivant d'une Bulle de saint Pie V, du 18 décembre 1570 :

Pius Papa V, motu proprio, non ad dictorum Canonicorum (Lateranensium) seu alicujus eorum super hoc nobis oblatæ petitionis instantiam, Congregationi dictorum Canonicorum concedimus: primum quod ejusdem sancti Augustini festum..... tam in canonicis horis quam in missæ celebratione, prout hactenus, celebrare possint..... cum antiphonis videlicet, hymnis, *responsoriis ac reliquis ipsorum Canonicorum propriis,* ordinatis a divo Thoma Aquinate, juxta eorum antiquum morem, *seu et prout melius et congruentius videbitur ab ipsis reformandis.....* (2).

Quelle est la valeur de cette attestation tardive?

∴

Éliminons d'abord l'hymne de Laudes, *Magister orbis maxime*. C'est une hymne métrique où les règles de la quantité sont scrupuleusement observées; le style et la contexture de la strophe n'ont rien de commun avec la manière de saint Thomas (3): nous n'y retrouvons rien de la prosodie du moyen âge ni de cette mâle vigueur de pensée qui caractérise Adam de Saint-Victor et son imitateur; cette pièce est

(1) SANCTI THOMÆ AQ., *Opera omnia,* Parme, 1856: vol. XXIII, *opuscula dubia,* p. 236, append. intitulé : *Officium de festo sancti Augustini episcopi et confessoris ac Doctoris Ecclesiæ.*

(2) *Ibid.*, p. 236, en note.

(3) Cf. *Les hymnes de la fête du Saint Sacrement, Rev. Aug.*, t. II, p. 353.

d'un autre âge et d'un autre milieu, comme on peut en juger par la strophe suivante :

Ecclesiæ sol splendide,
Ardore cujus igneo
Solvuntur imbres criminum,
Nubes fugantur hæresum.

En outre, le texte le plus ancien que nous ayons ne remonte pas au delà de la fin du XVIIe siècle ; on le rencontre en 1674 dans le bréviaire des Ermites de Saint-Augustin, en 1690 dans celui des Servites (1). Cette hymne ne peut donc pas appuyer son authenticité sur la Bulle de saint Pie V. D'ailleurs, on n'a jamais songé à la placer parmi les œuvres douteuses de saint Thomas, et si nous en avons parlé, c'est qu'elle se trouve actuellement dans le bréviaire augustinien. Les chanoines de Latran se sont sans doute autorisés des mots suivants de la Bulle : *seu et prout melius et congruentius videbitur ab ipsis reformandis*, pour substituer cette hymne à celles qu'ils chantaient auparavant à Laudes.

∴

L'hymne primitive, qui commençait par le vers : *Cœli cives applaudite*, est d'une antiquité respectable ; dès le XIVe siècle, elle se trouve dans le bréviaire d'Arles, dans celui des Ermites de Saint-Augustin et des Frères Prêcheurs. Au XVIe siècle, nombreux sont les bréviaires qui la contiennent (2). Est-ce un motif suffisant pour l'attribuer à saint Thomas ? Nous ne le pensons pas, pour des raisons purement intrinsèques. La forme n'est pas thomiste : il y a bien une tentative de rime, mais elle n'aboutit qu'à l'assonance ; la nullité des pensées et le vide des strophes (3) forment, avec la profondeur et la plénitude qu'on admire dans celles de saint Thomas, un contraste plus concluant que toutes les attestations historiques : pour ces raisons, croyons-nous, on ne peut pas attribuer cette hymne à saint Thomas.

(1) U. Chevalier, *Répert. hymnol.*, n° 10919.
(2) *Ibid.*, n° 3471.
(3) Nous citons une strophe prise au hasard, rien ne pouvant guider notre choix :

Hunc, post mundi curricula,
Cœli suscepit curia,
Quem, cum suis fidelibus,
Jam coronavit Dominus.

Quant à l'hymne des Vêpres, *Magne Pater Augustine*, nous la lisons dès le XIIIe siècle dans le bréviaire d'Aoste; au XIVe siècle, dans celui des Frères Prêcheurs (1) et d'Arles; en 1487, dans le bréviaire ambrosien; au XVIe et au XVIIe siècles elle est très répandue; elle apparaît en 1507 dans le bréviaire des Chanoines de Saint-Augustin et seulement en 1709 dans celui des Ermites (2).

Certains manuscrits l'attribuent à Possidius, d'autres à Adam de Saint-Victor, d'autres enfin à saint Thomas. Possidius ne semble pas avoir d'autre droit que celui que lui donnèrent des copistes infidèles; l'attribution à Adam de Saint-Victor ne repose que sur la liste donnée par Jean de Thoulouse, au XVIIe siècle, dans les *Annales de Saint-Victor* (3), et cette liste est un document auquel on accorde peu d'autorité et dont il faut se défier (4).

La défiance est d'autant plus recommandée que la règle de l'homophonie, observée si scrupuleusement par le poète victorin, est ici constamment violée, si bien que dans toute l'hymne nous trouvons à peine quatre vers qui, sans doute, par un effet du hasard, riment suffisamment :

Amatorem paupertatis
Te collaudant pauperes,
Assertorem veritatis
Amant veri judices;
Frangis nobis favos mellis
De scripturis disserens.

La raison qui nous empêche d'attribuer cette poésie à Adam de Saint-Victor nous oblige presque à la même réserve à l'égard de saint Thomas. Sans doute, on y remarque des beautés qui ne seraient pas indignes de lui; la pensée est pleine, la forme énergique, le parallélisme fréquent, l'hymne enfin remonte sûrement au XIIIe siècle; mais la rime manque: c'est une raison suffisante de douter. Il est possible qu'elle soit de saint Thomas : si saint Pie V pouvait faire allusion à l'antiquité de l'office de saint Augustin, *juxta eorum antiquum morem*, il semble bien que cette hymne devait faire partie des pièces attribuées à saint

(1) L'édition de Parme des œuvres de saint Thomas met en note, *loc. cit.* : *Ex antiquo breviario membranaceo XIV sæculi Ordinis Prædicatorum, existente in archivio ejusdem Ordinis Romæ, collato cum breviario Canonicorum sancti Augustini impresso, s(ine) l(oco), anno 1507.*

(2) U. Chevalier, *Répert. hymnol.*, n° 10 967.

(3) L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, 3e édition (1894), p. 264.

(4) *Ibid.*, p. XI.

Thomas. Nous penchons volontiers à la croire authentique, mais nous ne pouvons nous défendre d'un léger doute.

Quoi qu'il en soit, on trouve parfois, avant la doxologie, la strophe suivante, postérieure sans doute à la rédaction primitive et où la rime est observée; par contre, la règle de la césure est violée au troisième vers :

Gratulentur eremitæ
Uniti cœnobio,
Lætentur anachoritæ
Cum cleri collegio;
Augustinus lumen vitæ
Cœpit ab Antonio (1).

Que cette strophe soit d'une composition plus tardive que les autres parties de l'hymne, c'est ce qui résulte de l'examen de son contenu. Il trahit en effet le milieu dans lequel elle fut composée, soit à la fin du xv[e] siècle, quand Sixte IV eut assoupi, par son autorité, la controverse acerbe qui mettait aux prises Ermites et Chanoines de Saint-Augustin pour savoir si saint Augustin avait été fondateur de moines ou seulement de chanoines réguliers (2), soit au xvii[e] siècle, quand la lutte reprit et que l'on vit se jeter dans la mêlée, entre les deux Ordres, Tillemont, Baluze, Thomassin, Noël Alexandre, les Bénédictins français et les Bollandistes (3). Il semble que l'auteur de la strophe en question détourne la controverse en la reportant sur l'origine antonienne de la vie religieuse de saint Augustin, et qu'il répond, de manière à satisfaire les deux partis, aux provocations des premiers vers de la strophe précédente :

Tu de vita monachorum
Sanctam scribis regulam.....

Ou bien, cette strophe n'est-elle pas une satire de la controverse?

De toute façon, qu'elle date du xv[e] siècle ou du xvii[e], peu importe, elle n'a pas les droits, même problématiques, qu'ont les autres strophes, pour se réclamer de saint Thomas.

∴

Qu'en est-il de la prose *De profundis tenebrarum?* Le missel des Frères Prêcheurs la possède en 1477, celui de Bâle en 1480, puis celui

(1) Mone, *Hymni medii ævi*, p. 313.

(2) Sixte IV disait: *Augustinum præter episcopalis dignitatis habitum alium gestasse aut professioni alienæ se subjecisse, aut affirmare aut negare ad rem non pertinet. Acta SS.*, t. XL, p. 248.

(3) *Ibid.*, p. 248-249 et 251.

de Marmoutiers en 1508 et celui des Ermites de Saint-Augustin en 1548 (1). Un manuscrit de la Bibliothèque nationale l'attribue à Adam de Saint-Victor : les proses de ce recueil datent pour la plupart du XIVe siècle (2), mais si son autorité peut servir à confirmer une attribution déjà signalée par une autre source, seule, elle est insuffisante et laisse subsister quelque doute (3).

D'où il suit que, si nous tenons compte, d'une part, du doute qui plane sur son attribution à Adam de Saint-Victor, et, d'autre part, des arguments favorables qui découlent du texte de Pie V cité plus haut et de la date que le manuscrit semble assigner à la prose, nous trouvons plus de motifs de l'attribuer à saint Thomas qu'à Adam de Saint-Victor.

Le mètre est le même que celui du *Lauda Sion*, mais le nombre des strophes est plus restreint; les règles adamiennes sont parfaitement observées, les accents très réguliers; aucune césure n'est omise, la rime ne fait jamais défaut. Si la poésie n'égale pas celle du *Lauda Sion*, elle présente des beautés d'un autre ordre : nous y trouvons un tableau historique, fidèle et sobre toujours; la vie de saint Augustin, si féconde en œuvres et en doctrine, est retracée en termes d'une coloration très intense. Toutes les images, remarquables par leur énergie, esquissent toujours un geste vigoureux de guerrier ou large de semeur, et la prose se termine en acclamant le saint Docteur des titres les plus glorieux :

Salve, gemma confessorum,
Lumen Christi, vox cœlorum.
Tuba vitæ, lux doctorum,
Præsul beatissime.

Qui te Patrem venerantur,
Te ductore, consequantur
Vitam in qua gloriantur
Beatorum animæ.

Nous serions heureux de trouver des preuves suffisantes pour changer la probabilité en certitude et confirmer l'attribution de cette prose et de l'hymne de Vêpres à saint Thomas. En les chantant nous penserions honorer deux saints, deux Docteurs de l'Église, dignes tous les deux d'être les guides de notre intelligence et les maîtres de notre piété, et de nous apprendre à chanter au fond de notre cœur et toute notre vie, selon l'expression de saint Augustin, *l'hymne de ceux qui aiment, le cantique nouveau.* LIÉVIN BAURAIN.

(1) U. CHEVALIER, *Répert. hymnol.*, n° 4245.
(2) L. GAUTIER, *op. cit.*, p. 248.
(3) *Ibid.*, p. XI.

BIBLIOGRAPHIE

Tractatus de Sanctissima Trinitate (I quæst. XXVII-XLIII) auctore ALEXIO MARIA LÉPICIER, Ord. Serv. B. V. M., in collegio Urbano de Propagand. Fide theologiæ professore. Un vol. in-8° XLIII-483 pages. Paris, Lethielleux.

Le traité de la Trinité est depuis longtemps un traité classique ; il a fait l'objet des plus anciennes controverses aux premiers siècles de l'Église ; les Pères et les Conciles ont précisé les différentes données du mystère ; et saint Thomas, à leur école, nous a laissé sur ce sujet un chef-d'œuvre de logique, de méthode et de profondeur.

Le R. P. Lépicier n'avait donc pas à choisir un plan nouveau : son rôle de commentateur d'ailleurs le lui défendait. On peut se demander pourtant s'il ne conviendrait pas de nos jours d'insister davantage, surtout dans un traité de la Trinité, sur ce que saint Augustin distinguait si justement, la *foi* et l'*intelligence de la foi*. Quelques données préliminaires de théologie positive établissant la légitimité du mystère et sa genèse dans la Révélation surnaturelle ne nuiraient en rien à la marche progressive de la *Somme* et nous éviteraient ces enclaves et ces *scholia* parfois multipliées qui rompent l'harmonie merveilleuse de la pensée du Docteur angélique et cadrent peu avec les préoccupations du théologien scolastique.

Le savant professeur de la Propagande reste d'ailleurs remarquable de fidélité et de précision dans sa paraphrase thomistique : il est vraiment de ces disciples dont toutes les paroles reflètent les pensées du maître (1).

Qu'on lise, par exemple, l'analyse de la notion de procession, la réfutation des théories modalistes ou encore la controverse classique sur la subsistence commune, on jouit de la clarté méthodique en même temps que de la sobriété des termes et de la propriété des expressions que le Révérend Père a acquises dans un commerce assidu avec saint Thomas.

(1) Cf. *Revue Augustinienne*, janv. 1903, p. 75.

Me sera-t-il permis d'exprimer un regret? La théologie trinitaire de saint Thomas est une admirable synthèse où tout s'enchaîne du fait des processions divines *ad intra* à la diversité des personnes et à la nature des actes notionnels. Pourquoi, après avoir étudié un à un ces divers concepts, ne pas nous donner en terminant un tableau d'ensemble de la philosophie du mystère? Il en ressortirait, en tout cas, clairement que l'objection perpétuelle des hérétiques et des rationalistes, au xx[e] comme au 1[er] siècle de notre ère, repose sur la même difficulté, la distinction virtuelle en Dieu du relatif et de l'absolu, et sur la même prétention, connaître ici-bas, par la philosophie ou par la foi, l'unité divine ou la trinité des personnes, d'une façon *adéquate, telle qu'elle est:* ce qui est le propre du ciel.

PIERRE-FOURIER MERKLEN.

Conférences de Saint-Roch, Les Evangiles et la Critique. — *Authenticité. — Intégrité. — Les trois Synoptiques. — Le IV[e] Evangile. — Véracité,* par MM. L. POULIN et E. LOUTIL. Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

La réputation des conférences contradictoires que, chaque année, MM. Poulin et Loutil donnent dans l'église Saint-Roch n'est plus à faire. On y admire une clarté lumineuse dans l'exposition de la doctrine, un esprit plein de finesse dans les reparties, une science des plus solides et un remarquable talent d'apologiste. Leur but n'est pas de développer un point spécial du dogme ou de la morale; bien que très utiles pour tous, elles ne s'adressent pas à des auditoires déjà convaincus; mais, se proposant d'amener au seuil de la foi et aux portes de la religion les personnes que l'indifférence ou l'ignorance en tiennent éloignées, elles sapent par la base les erreurs et les préjugés qui ferment à tant d'âmes le chemin de la vérité.

C'est l'œuvre qu'avait entreprise Lacordaire. Pour la mener à bonne fin, le conférencier de Notre-Dame, sortant des sentiers battus, suivait une voie dont il était sinon l'auteur, du moins le rénovateur. Frappé de l'influence prépondérante que l'Église exerce sur la société, il s'arrêtait devant son passé historique, considérait son caractère à la fois humain et surhumain; de là, après avoir conclu à la divinité de son institution, il passait à l'examen de ses titres et discutait les Évangiles. Les conférenciers de Saint-Roch suivent la méthode traditionnelle et pour ainsi dire classique. Ils ont déjà démontré l'existence de Dieu, celle d'une âme spirituelle et libre, la nécessité d'une religion et même d'une révélation; ils ont comparé entre elles les diverses religions qui

se prétendent venues d'en haut; et maintenant ils cherchent dans la critique des Évangiles quelle est la légitimité des titres que présente l'Église catholique.

La tâche est délicate. Les uns, craignant de tomber dans des innovations dangereuses, ne discernent pas ce qui est de foi de ce qui ne l'est pas, ce qui est certain de ce qui est laissé à la libre interprétation des exégètes; par suite d'une timidité excessive, ils prétendent imposer à la croyance des opinions plus ou moins contestables, et font supporter à l'enseignement de l'Église tout entier, en l'exposant aux risées des incrédules et des rationalistes, la peine de leur propre insuffisance. D'autres, et c'est là plutôt le danger actuel, pèchent par excès de hardiesse. Le désir, en lui-même fort louable, de sortir de la routine et de jeter un jour nouveau sur des questions obscures, leur inspire quelquefois à l'égard de la tradition une indifférence injuste quand ce n'est pas un mépris formel; et plus d'une solution obtient leur assentiment, moins pour la solidité des raisons sur lesquelles elle s'appuie que pour le charme de sa nouveauté.

Ce n'est pas un des moindres mérites de MM. Poulin et Loutil d'avoir su éviter Charybde sans tomber dans Scylla. Leur foi n'est pas celle du charbonnier : prétendant donner la raison de leur croyance, c'est avec les seules armes de la critique qu'ils abordent l'étude des Évangiles.

Fidèle à son rôle de contradicteur, M. Loutil énumère les mille et une raisons par lesquelles les rationalistes s'efforcent de détruire ou de diminuer l'autorité historique des Évangiles. On ne peut fixer même d'une manière approximative la date de leur origine; et quand même on le pourrait, ils n'auraient pas d'autre valeur que celle que l'on reconnaît à la multitude des Évangiles apocryphes. Nous ne possédons pas les textes primitifs; ceux qui sont entre nos mains n'ont pu traverser une si longue série de siècles sans subir des altérations importantes; par conséquent, ils sont, jusqu'à preuve du contraire, sinon convaincus et condamnés comme faussaires, du moins prévenus et justement suspects de n'être pas véridiques. Saint Matthieu, saint Marc et saint Luc se contredisent à chaque instant; c'est dire qu'ils ne méritent pas plus de crédit qu'un homme sensé n'en accorderait à trois Thucydides racontant le même fait de trois façons différentes. Le quatrième Évangile n'aurait certainement pas pour auteur un apôtre ou un témoin de la vie de Notre-Seigneur : saint Jean, auquel on l'attribue, n'a jamais été à Ephèse; on le doit à la plume d'un ancien ou d'un prêtre, le *presbyter* Jean, qui, la critique le prouve, vivait dans cette ville à la fin du premier siècle et dans la première partie du second. Il serait peut-être trop dur d'affirmer que les Évangélistes aient menti; mais tout porte à croire

qu'ils étaient sous le coup d'un enthousiasme allant jusqu'au délire et jusqu'à l'hallucination.

Ce sont bien là les principales thèses rationalistes. M. Loutil s'en est constitué le défenseur momentané; mais il a affaire à forte partie. M. Poulin ne se laisse pas éblouir par des théories, qui, au premier abord, paraissent spécieuses, mais qui, lorsque l'on va au fond des choses, étonnent par leur peu de solidité. On n'a pas à redouter de lui quelques-unes de ces concessions imprudentes, qui, sous prétexte de gagner l'adversaire en le ménageant ou de le battre par ses propres armes, affaiblissent l'apologiste lui-même, énervent la force de son argumentation, et l'entraînent malgré lui aux conclusions qu'il voudrait réfuter. Il voit dans la tradition un témoignage émanant d'hommes qui, placés plus près des sources, étaient mieux à même d'en apprécier la valeur; et le point de vue critique auquel il s'est placé ne l'empêche pas de lui reconnaître une grande autorité. Le miracle ne lui semble pas une chose dont on puisse *a priori* rejeter la possibilité; se mettre dans l'alternative, lorsqu'il se présente, de lui chercher une explication naturelle ou d'en nier l'authenticité, c'est un procédé qui convient aux Strauss, aux Renan, mais non à la vraie science; le devoir de tout critique est de ne se prononcer pour ou contre qu'après avoir examiné les garanties de véracité que présente le récit.

Le portrait des évangélistes est peint de main de maître. L'on sent revivre, sous la plume de M. Poulin, les traits de ces hommes qui, animés d'une même foi, savaient la présenter sous des formes diverses, suivant les circonstances dans lesquelles ils se trouvaient. Ils ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais ils se complètent mutuellement; ils rapportent parfois des faits différents, mais qui ne s'excluent pas; on trouve en eux des divergences mais non des contradictions. Saint Matthieu et saint Luc peuvent écrire chacun leur généalogie de Notre-Seigneur et ne pas donner les mêmes ancêtres à saint Joseph : les Pères trouveront à cette difficulté des explications d'autant plus plausibles qu'elles auront leur fondement dans les mœurs de la nation juive et dans ses lois. L'Évangile de saint Jean présente, plus que les autres peut-être, un caractère symbolique : mais il ne faut pas, sous prétexte de faire ressortir ce symbolisme, refuser aux événements qu'il rapporte leur réalité historique.

Ce ne sont pas là des réponses hasardées, des affirmations gratuites. Le conférencier a consulté les Pères des quatre premiers siècles; il connaît l'existence des plus anciens manuscrits des Évangiles que nous possédions; à la Bibliothèque nationale, il en a compulsé quelques-uns et les a confrontés avec le texte actuel; il a lu les meilleurs ouvrages

qui aient été récemment écrits sur cette question, comme l'attestent les notes nombreuses dont sont parsemées les pages de ce volume.

Un tel livre n'avait rien à redouter des censures épiscopales, il pouvait solliciter sans crainte l'*imprimatur*, et même se présenter sous le patronage d'un évêque. S. Gr. Mgr l'évêque de Troyes félicite les auteurs de leur fidélité à ne pas s'écarter des enseignements de la théologie et de la tradition, de la prudence et de la sage défiance avec laquelle ils ont étudié les écrivains hétérodoxes, et de l'esprit chrétien qui les a animés dans tout le cours de ce travail. Voilà les raisons pour lesquelles ce livre, qui, au point de vue critique, ne laisse rien à désirer, résout toutes les objections, dissipe tous les doutes, fortifie la foi, et inspire avec l'amour des Évangiles le désir de les lire.

François de Paule Blachère.

Introduction scientifique à la foi chrétienne, par Pierre Courbet. Un vol. in-8° de 450 pages, Bloud et Cie, Paris, 1903.

M. P. Courbet, qui a déjà mis plusieurs fois sa science au service de la religion, ouvre ici aux matérialistes les larges avenues du catholicisme. « Les principes sur lesquels repose tout l'édifice du christianisme, écrit-il, peuvent se ramener à trois : l'existence de Dieu, la divinité de Jésus-Christ, l'infaillibilité doctrinale de l'Eglise. » Telle est la division de l'ouvrage, si l'on y ajoute une dissertation intitulée *Des rapports de l'humanité et de la divinité*, qui semble un îlot perdu entre le premier et le troisième livre et que j'eus volontiers rattachée à la première partie.

Jusqu'ici, comme on le voit, rien de bien original : ce sont, en somme, les grandes lignes de tous les traités d'apologétique traditionnelle ou des lieux théologiques ; mais où l'originalité se montre, c'est dans le premier livre qui a pour titre : *Nécessité scientifique de l'existence de Dieu*. Et, de fait, l'auteur, s'adressant aux matérialistes, prouve d'abord qu'ils doivent « admettre l'existence de Dieu, au moins au même titre que l'une de ces hypothèses scientifiques » avec lesquelles ils tentent d'expliquer les phénomènes de la nature. Il va plus loin : hypothèse scientifiquement admissible, l'existence de Dieu est un fait scientifiquement démontré. Puis M. Courbet, avec une verve et une pointe d'ironie, qui ne déplaisent pas dans un ouvrage qui prend résolument l'offensive, démontre que le matérialisme s'appuie sur des principes antiscientifiques, qu'il se met hors de la science s'il ne reconnaît « qu'à l'origine des choses il existait une force extérieure à la matière, indépendante de la matière, qui a agi sur elle, au moins une fois, pour lui imprimer les mouvements d'ensemble d'où sont sortis les mondes. »

Ces premiers chapitres sont les parties fortes de l'ouvrage. Comme on l'a pu remarquer, les arguments sont d'ordre scientifique ou, pour parler plus exactement, tirés de la métaphysique des sciences physiques et mathématiques. L'auteur n'ignore pas que l'on peut donner d'autres démonstrations de l'existence de Dieu, mais il estime les siennes « plus appropriées aux goûts et aux idées de notre époque » et capables « d'apporter dans les esprits une conviction supérieure à celle qui résulterait des procédés purement philosophiques ». Nous n'y contredirons pas; nous remarquerons seulement qu'elles seront loin d'avoir prise sur autant d'esprit qu'on le souhaiterait : il se peut que les adeptes du matérialisme soient encore nombreux, ceux du criticisme aux multiples formes le sont-ils moins? Ceci n'est pas un reproche, c'est une constatation qui pourrait peut-être amener M. Courbet à reprendre la plume pour atteindre, dans un autre volume, les intelligences sur lesquelles glisseront, sans les pénétrer, les éclats lumineux de celui-ci.

Je ne dirai qu'un mot du deuxième livre, et de ce livre je ne toucherai que le premier chapitre qui traite des rapports de l'âme avec Dieu, visiblement inspiré du P. Gratry, et, par lui, de la métaphysique cartésienne et leibnitzienne. Est-il utile de transporter dans le domaine théologique ou philosophique l'*intégration* mathématique? En quoi peut-elle nous aider à comprendre les attributs divins? Et, surtout, qui ne sait que les mathématiques ne nous font pas sortir de l'ordre logique, que le calcul infinitésimal ne joue que sur des abstractions, qu'il ne donne que des approximations, et que, s'il nous démontre *mathématiquement* la possibilité d'un Dieu indépendant de la matière, de l'espace et du temps, il ne nous démontre pas que de fait il en est ainsi. Pourtant, je le reconnais, en faisant des réserves sur sa valeur objective, cet argument pourra être d'un grand poids sur l'esprit des mathématiciens.

J'ai parlé d'originalité : à vrai dire, elle affecte plutôt la forme que le fond; car les preuves de l'existence de Dieu, en ce qu'elles ont d'essentiel, ne sont pas nouvelles, et, sans préjuger si l'auteur s'est fait illusion, il est facile de voir qu'elles ne sont qu'une transposition en langage scientifique moderne des arguments traditionnels rapportés par saint Thomas, de même que la preuve tirée du calcul infinitésimal est une adaptation de l'argument dit de saint Anselme.

Me permettra-t-on encore quelques remarques de détail? « Quelle plus grande difficulté y a-t-il, demande l'auteur, à admettre que Dieu, esprit pur comme notre âme, s'unit comme elle à une nature essentiellement différente, de manière que de cette union résulte une seule personne, comme de l'union de mon âme et de mon corps résulte une seule personne qui est moi? » (P. 186.) Certes, il y a plus d'une difficulté;

entre ces deux modes d'union, il n'y a qu'une lointaine analogie. Comparaison n'est pas raison. Je n'ignore pas que les Pères ont employé ces expressions, notamment saint Augustin dans sa *Lettre à Volasien*, et qu'elles se trouvent dans le *Symbole de saint Athanase*, mais prétendaient-ils parler scientifiquement comme l'auteur de l'*Introduction scientifique?* — Est-il bien exact de dire que « la version latine (aujourd'hui en usage du Nouveau Testament) n'est autre que l'*Italique* conservée par saint Jérôme dans sa traduction de la Bible? » (P. 211.) — Voir dans l'étude de M. Vignon sur le Suaire de Turin « un témoignage imprévu apporté à la véracité et à l'authenticité de nos Livres Saints en ce qui concerne le point capital de l'histoire évangélique, la passion et la résurrection du Christ »; écrire encore qu' « il est impossible de désirer un témoignage plus formel, d'un caractère plus scientifique, de la réalité du drame du Calvaire tel qu'il est décrit dans les quatre Evangiles » (p. 220, 221); des déclarations aussi nettes, alors que l'affaire est encore en litige, sont au moins prématurées.

Heureusement, ces taches sont superficielles et n'atteignent pas le tissu de l'argumentation aux mailles serrées; la suite logique des raisonnements n'en est pas affaiblie, et s'il ne fallait que la logique de l'esprit pour se convertir, l'âme apostolique de M. Courbet serait sûre de chanter des triomphes. Mais elle n'ignore pas que la logique du cœur a aussi son rôle dans une conversion, que souvent l'action doit précéder la croyance intégrale; que celui qui fait le bien arrive à la vérité; que, selon le mot de Pascal, « vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs », et, pour finir par une parole de Jésus, que « celui qui pratique sa doctrine verra qu'elle vient de Dieu ».

LIÉVIN BAURAIN.

L'Acte humain, par A. BERNADAC. Une brochure in-8°. A. Roger et F. Chernoviz.

« L'acte humain renferme trois éléments : celui de l'activité libre, celui de l'intelligence et celui de la volonté. De ces trois éléments ou actes partiels le premier est un acte actionnant et déterminant les deux autres, le second un acte intellectuel, le troisième un acte affectif. »

Ainsi donc trois puissances concourent à la production de l'acte humain. La première lui donne d'être libre, la deuxième d'être fait en connaissance de cause, la troisième détermine et constitue sa moralité. Pour préciser le rôle de chacune de ces trois puissances, et prouver sa thèse, M. Bernadac, dans la première partie de son travail, analyse l'acte humain, et montre quelles sont, selon lui, les conditions requises pour le cons-

tituer; dans la seconde partie il établit comment la distinction des trois puissances a pour elle l'autorité de la tradition qui s'est toujours plu à y voir une image de la Trinité dans l'homme. Il cite à l'appui divers passages de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Thomas, de saint Bonaventure et de quelques autres théologiens.

Ce travail assurément est original. On y trouvera des aperçus intéressants sur l'éveil de la pensée chez l'enfant; des rapprochements curieux entre l'intelligence et la lumière divine « qui éclaire tout homme venant au monde ». L'argumentation pourtant est en général plutôt lâche, par endroit même assez faible. D'ailleurs le vague, dans lequel l'auteur reste, s'explique par la difficulté qu'il a à déterminer la part précise de chacune des trois puissances dans la production de l'acte humain et à leur attribuer un objet formel qui les spécifie et les distingue.

Nous ne pensons pas que ce qui constitue à proprement parler la moralité de l'être intelligent et de ses actes soit précisément la conformité ou la non conformité entre l'affection qu'on a pour un objet et la valeur de cet objet. Si l'avare pèche dans son amour excessif des richesses, ce n'est pas à cause de la disproportion entre la valeur des biens de la terre et l'estime qu'il en a, mais c'est parce qu'il a mis dans la possession des richesses sa fin dernière, alors que Dieu seul est la véritable fin d'une créature raisonnable. Le mal moral ou le péché est un dérèglement dans l'ordre des fins plutôt que dans celui des affections.

L'auteur a raison d'émettre un doute au sujet de l'autorité de saint Thomas en faveur de sa thèse. La théorie des trois puissances n'a pour elle ni la doctrine de l'Ange de l'école ni les principes qu'il a posés. Si les scolastiques parlent d'un intellect agent, ils n'ont que faire d'une volonté agente.

L'interprétation, du reste quelque peu ontologiste, que donne l'auteur de la doctrine de saint Thomas sur la mise en acte par l'intellect agent des espèces intelligibles, ne nous semble pas heureuse : elle ne cadre pas avec le système plus positif de la scolastique.

JEAN DE DIEU DANSET.

Die katholische Kirche in Armenien, *Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung*, par M. Simon WEBER, docteur en théologie et professeur d'apologétique à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Un vol. in-8° de 532 pages, 9 marks. Herder, 1903.

La question arménienne est à l'ordre du jour; le sang répandu crie toujours vengeance contre le persécuteur, et la grande voix de Léon XIII ne cesse d'appeler à l'unité les frères séparés.

C'est aux étudiants en théologie que s'adresse plus spécialement M. le docteur Weber. Son ouvrage est comme un résumé des travaux parus jusqu'à ce jour sur l'Arménie; plus d'un problème historique reste à résoudre, mais le docte professeur espère que parmi ses disciples il s'en trouvera pour faire la lumière plus complète.

Tel qu'il se présente à nous, le livre du docteur Weber est l'œuvre d'un savant consciencieux pour qui l'érudition et la critique n'ont point de secrets, et qui, à un jugement toujours sûr et éclairé, joint la simplicité et la clarté de l'expression. Si, parfois, comme au chapitre II surtout, la lecture réclame une attention plus soutenue, il ne faut s'en prendre qu'à la nature même du sujet et aux exigences impérieuses de la critique moderne.

Nous n'avons pour juger de la religion primitive de l'Arménie que le récit d'Agathange sur la destruction des temples païens par saint Grégoire, récit reproduit par Moïse de Khoren, et d'après lequel M. Gelzer a reconstitué la genèse du paganisme arménien. M. Weber s'est demandé si l'animisme, le culte des mânes des ancêtres, fut l'origine de la religion en Arménie. L'auteur rejette cette théorie chère à plus d'un moderne pour s'en tenir à la thèse catholique et montre que, en Arménie comme ailleurs, la foi en un seul Dieu fut la religion primordiale.

Les débuts du christianisme en Arménie sont enveloppés de mystère et d'ombre. Plus qu'ailleurs, l'imagination populaire et l'amour-propre national ont brodé comme un splendide tissu de légendes où les fils d'or s'entre-croisent dans un beau pêle-mêle; heureux qui y découvrira la véritable trame historique.

Il y a trois légendes célèbres : la légende du roi Abgar, la légende de saint Thaddée et celle de saint Barthélemy. L'auteur discute longuement et avec sagacité leur valeur respective. Si la légende d'Abgar ne mérite aucune créance, du moins relativement à l'Arménie (elle est d'importation étrangère), les deux autres présentent au moins l'intérêt de leur origine. Elles ont pris naissance en Arménie même et cachent sous une épaisse écorce légendaire un noyau de vérité suffisant pour conclure à la haute antiquité du christianisme, quoiqu'il ne permette pas d'inférer la certitude historique absolue de son apostolicité.

Les arguments de l'auteur en faveur des origines apostoliques de l'Église arménienne méritent d'être considérés attentivement. D'autres écrivains n'ont pas donné la même valeur aux légendes en question; ils n'ont pas poussé aussi loin leurs conclusions, et, s'appuyant sur la lettre de Meruzanes à Denys d'Alexandrie (248-265), se sont contentés de conclure que le christianisme avait précédé en Arménie la grande action de Grégoire l'Illuminateur.

Le docte professeur se sent à l'aise quand il arrive au règne de Tiridate II, le Constantin de l'Arménie (282-330) dont il rétablit à l'aide de l'histoire grecque et romaine la chronologie si flottante chez les auteurs arméniens.

A côté du roi, l'Église possède saint Grégoire l'Illuminateur à qui les historiens de l'Arménie attribuent la conversion entière du royaume. Là aussi, naturellement, la légende a fait son œuvre. Les deux grandes figures nous apparaissent nimbées d'une auréole éblouissante forgée par l'imagination populaire. On fait honneur à Grégoire et à Tiridate de tout ce que plusieurs siècles ont produit de grand et de beau.

L'auteur prend ces légendes, en secoue le fard et laisse entrevoir ces deux héros sous leur vrai jour. On ne constate que mieux l'action décisive qu'ils ont exercée sur l'Arménie en la rendant forte et chrétienne.

On a soutenu, et M. Ormanian, aujourd'hui patriarche de Constantinople, soutenait encore en 1873 que l'Église arménienne fut dès le début une Église nationale et autonome. C'est peu connaître l'histoire. Que fait-on des relations avec Césarée, qui exerça jusqu'à Nersès une vraie suprématie sur l'Arménie chrétienne?

L'étude de la croyance et de la discipline de l'Église arménienne à cette époque ne permet pas non plus de conclure à une indépendance religieuse du reste de la chrétienté. L'auteur s'étend longuement sur ces deux points. Il y revient dans les deux chapitres qui suivent.

Au chapitre III, M. Weber retrace l'histoire de l'Église pendant le IVe siècle : période de crises et de révolutions. Quand la main de fer de Tiridate et le prestige de saint Grégoire disparurent, le paganisme fit un retour offensif. Les divisions dans les familles nobles, les défections douloureuses, les mauvais exemples des grands ont un retentissement jusque dans la masse du peuple; la Perse entretient le feu de la discorde. Luttes intestines des partis, guerres extérieures préparent l'Arménie à l'asservissement politique.

L'Église possède heureusement des pontifes selon le cœur de Dieu. C'est Werthanès, second fils de saint Grégoire, qui occupe le siège de son père. Il unit les nobles, pénètre les masses de l'esprit évangélique, paraît dans la guerre à côté du roi Chosrow pour enflammer les courages. C'est Houssik qui paye de sa vie l'indépendance de sa parole apostolique. C'est Nersès le Grand, le réformateur qui marquera l'Arménie d'un caractère indélébile. En vain, le roi Pap déchaînera-t-il sur l'Église une persécution assez semblable à celle qui sévit actuellement en France; rien n'ébranlera la foi arménienne.

Le chapitre IV présente l'histoire de l'Église sous la domination des Perses, la guerre religieuse et le triomphe. Ici encore, c'est de l'excès

même de la persécution que sortit le salut. Le vainqueur interdit toute relation avec les Églises voisines, ainsi que l'usage des langues syrienne et grecque; les livres liturgiques sont jetés au feu. C'est l'heure où va croître la littérature arménienne et la liturgie nationale. Deux hommes président à ce mouvement : Isaac et Mesrop, tous deux de l'école de Nersès le Grand.

Un dernier effort des Perses pour assujettir la noblesse à leur culte sera le signal de la guerre sainte qui aboutit à l'affranchissement de l'Église arménienne. L'auteur se plaît enfin à faire ressortir d'une façon plus frappante encore combien les chefs de l'Église arménienne étaient attachés étroitement à l'unité catholique. Ce fut là leur mérite et le secret de leur grande action. C'est là aussi que repose pour l'Arménie la promesse d'un avenir plus heureux.

L'ouvrage du docteur Weber s'achève avec le v[e] siècle. Ceux qui l'ont suivi avec charme et intérêt le regretteront peut-être, mais ils garderont de l'auteur le souvenir d'un savant dont la modestie et le vrai sens catholique relèvent encore l'érudition et la sagacité critique.

Nous sommes heureux de saluer à l'occasion de ce livre un autre travail très intéressant sur l'Arménie. C'est le grand article si justement admiré qui a paru tout récemment dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, dû à la plume du R. P. Louis Petit, des Augustins de l'Assomption. Les deux auteurs ont bien mérité de l'histoire religieuse de l'Arménie. ALBAN FITZ.

J. H. Newman. *Essai de psychologie religieuse*, par GEORGES GRAPPE. Préface de PAUL BOURGET, de l'Académie française. Un vol. in-12, orné d'un portrait. Collection des *Grands hommes de l'Église au XIX[e] siècle*, t. II, Paris. Librairie des Saints-Pères, 83, rue des Saints-Pères.

La figure de Newman attire : il faut avouer qu'elle ne repose pas. Plus on la considère, plus on y trouve de nouvelles profondeurs, de nouveaux mystères. Sinueuse et délicate à l'excès, elle nous fait l'effet d'une apparition d'ordre supérieur, mais timide et modeste, qui fuit l'éclat et la précision, tout en illuminant de clartés paisibles ceux qu'elle approche.

Newman restera une âme de converti : et jusqu'à la fin la psychologie pénétrera difficilement le fond de son cœur et de ses pensées, non point qu'il cache ou qu'il dissimule. Sa nature trop franche ne le souffrirait pas. Mais lui seul a une finesse assez épurée pour saisir les moindres tons qui nuancent ses sentiments, et encore faut-il bien dire qu'il y arrive parfois lentement.

M. G. Grappe a fait un essai de pyschologie religieuse : essai qui,

nous l'avouons, n'obtiendrait par partout notre adhésion entière, mais, essai qui plait, qu'on lit et qu'on relit, voire même qui captive.

PIERRE-FOURIER MERKLEN.

Le Cardinal Pie. *Sa vie, son action religieuse et sociale,* par DOM BESSE, Bénédictin. Un vol. in-12, orné d'un beau portrait. Collection des *Grands hommes de l'Église au XIXe siècle,* t. III. Librairie des Saints-Pères, 83, rue des Saints-Pères, Paris.

A l'heure où tous les esprits sages se préoccupent à juste titre de l'avenir d'une société à deux doigts de sa ruine, prête à disparaître sous les décombres des principes mêmes dont elle s'est glorifiée, constitution, charte, droits de 89, autorité de la loi, il est bon de relire la vie du cardinal Pie, ce grand homme du XIXe siècle qui, comme les Hilaire et les Ambroise, appartient dorénavant à tous les temps.

Beaucoup, et des meilleurs, se sont laissés aller par illusion généreuse, plus souvent hélas! par diminution de foi ou de courage, à pactiser plus ou moins avec les préjugés du siècle : l'évêque de Poitiers est resté inébranlable dans sa croyance, irréductible dans ses enseignements, je dirai avec lui « intolérant dans sa foi ». Vivant dans un siècle de transactions, où tous tendent « à amalgamer le bien et le mal, le vice et la vertu, la foi et l'incrédulité », il a — chose rare pour un homme public — « conservé fidèlement la ligne ». Il est partout l'homme de l'Église, le docteur de la vérité, et, suivant ses propres paroles, sa valeur fut « d'être appuyé toujours sur la doctrine la plus complète ».

Tout respire dans cette vie la force, la vérité, la paix. Rien n'est puissant sur les âmes et dans les œuvres comme l'unité d'une vocation qui s'affirme indépendante des circonstances variables qui la traversent comme des conceptions purement individuelles de celui qui la régit : Mgr Pie a connu cette puissance, il l'a fait rayonner et aimer autour de lui. Rien n'est large comme l'esprit de vérité, populaire et goûté de l'intime des sociétés comme la tradition. On comprend alors l'influence extraordinaire du prêtre, du docteur, du politique que fut à la fois l'évêque de Poitiers.

Dans notre désorganisation, ce qui manque ce ne sont pas les hommes, ce sont les soldats; ou plutôt, si nous avons des chefs, nous en avons trop qui ne comptent pour rien à la bataille. On pousse de tout côté à l'initiative intellectuelle ou pratique, comme si elle n'était point le grain réservé qui a besoin de mûrir longuement pour donner toute sa puissance. Le libéralisme, sous toutes ses formes, nous tue. La libre concurrence des œuvres et des fondations, si elle n'est réglée par la prudence de l'autorité et la discrétion des activités, épuiserait vite la

meilleure énergie, les forces vives d'une nation. Homme de bon sens, Mgr Pie le savait et ne se prenait point aux décevantes théories de l'initiative anglo-saxonne possible seulement dans un pays où la passivité servile d'une multitude est au service de quelques privilégiés : il redoutait la crise de la surproduction en grands hommes plus encore qu'en librairie ou en matière économique.

Son initiative sera donc réglée et réfléchie : parce que homme de tradition, il sera même, à un degré éminent, initiateur, initiateur pratique et fécond. « Le temps refuse toujours sa consécration à ce qui naît et veut grandir hors du courant traditionnel. »

Il sait d'ailleurs sa vocation : elle n'est point purement individuelle, mais sociale. Dieu l'a placé dans un milieu vivant : Chartres, le Poitou, la société de France : « il veut vivre de la vie de cette société dont il est membre, aspirer en lui toute la conscience de la vie déjà vécue ». Il a besoin de s'enraciner au milieu où Dieu l'appelle : il se fait d'abord aux autres avant de faire les autres à lui. Il est pratique dans le sens le plus élevé, le plus philosophique et surnaturel du mot : il est apôtre.

L'homme de notre siècle, féru d'initiative et de personnalité, est trop souvent à l'opposé l'individualiste aux idées préconçues, aux programmes tracés d'avance, qui dédaigne aussi bien l'autorité du genre humain que l'expérience du passé et, avec une naïveté à faire sourire, impose au premier jour par un coup d'État radical sa dictature improvisée dans une œuvre ou un diocèse qui lui étaient jusque-là étrangers.

Le libéralisme est essentiellement despote. C'est le sort inévitable de tous les pouvoirs faibles. Impuissants à retenir l'amour même en cultivant les passions populaires, ils sont obligés de sévir pour sauvegarder leur autorité. Ils sont obligés, de plus, de faire vite pour hâter la réalisation de leurs entreprises. Une politique individuelle est pressée ; elle a besoin d'un succès immédiat ; elle veut jouir elle-même des résultats de son programme : est-elle d'ailleurs sûre d'être poursuivie ? Mgr Pie n'a point connu ces préoccupations à date courte et ces angoisses : sa base d'action était autrement large et pour ce traditionnelle, sûre et féconde.

Mais aussi il n'était point un de ces dilettantes qui foisonnent depuis vingt ans dans le champ des œuvres comme dans la vie de l'enseignement, qui ne croient ni au succès, ni à la vérité, mais au relativisme perpétuel des choses, et qui par cela même sans scrupule professent volontiers les nuances les plus variées de l'idéalisme ou de la politique et bouleversent périodiquement par amour effréné du changement ce qu'ils appellent « l'inertie des rouages administratifs » des œuvres les mieux constituées.

Il espère le succès d'une organisation sérieuse et forte, où les membres sont unis dans le dévouement à une même cause et le supérieur entouré du respect de tous. Il aime la vérité qui est au-dessus de toutes les doctrines et les institutions humaines. Aussi n'accepte-t-il jamais, pour obtenir le succès, un expédient qui transige avec les droits qu'elle a de régner sur les hommes : « Ce qu'on concède, aurait-il volontiers répété avec le regretté cardinal Parocchi qui le rappelle à plus d'un titre, ce qu'on concède, on ne le retrouve plus. » Il attend volontiers l'heure de la Providence, ignorant ces impatiences fébriles qui caractérisent les esprits inquiets et les âmes peu maîtresses d'elles-mêmes : C'est un homme de gouvernement.

Dom Besse nous le présente bien ainsi, tel qu'il a vécu et enseigné du haut de la chaire de sa cathédrale de Poitiers, aux jours où en crosse et en mitre il prononçait l'homélie sur l'évangile de la fête, appropriant aux événements du siècle les moindres leçons de l'Écriture. Il nous révèle le secret de sa force et de son influence. Il nous le fait admirer et aimer. Son travail n'est point une vie nouvelle où l'historiographe trouvera de nouveaux détails curieux et inédits. C'est une œuvre plus dense qui porte à la réflexion et aux comparaisons. C'est un livre de salut auquel nous voudrions la diffusion la plus grande dans notre cher pays. Le cardinal Pie savait la France, sa vocation et l'origine de ses faiblesses : Dom Besse a voulu le faire revivre pour nous, pour l'Église, et pour la France à laquelle il a voué sa vie comme son exil.

PIERRE-FOURIER MERKLEN.

Gazali, par le baron CARRA DE VAUX. Un vol. in-8° de la collection *les Grands Philosophes*, 5 francs. Félix Alcan, éditeur.

Le nouveau livre sur le monde musulman que M. Carra de Vaux a livré à la publicité forme le pendant, ou mieux la contre-partie de celui qu'il a fait paraître, il y a deux ans, sur Avicenne.

Dans Avicenne, il avait étudié « le passage de la tradition philosophique grecque dans l'Islam, la secte rationaliste des Motazélites et la branche orientale de l'école des philosophes proprement dits ». Dans Gazali, il traite « des théologiens orthodoxes et des théologiens spéculatifs dits Motékallim, des moralistes et des mystiques ou Soufis ». Il marque surtout la grande part du célèbre philosophe dans l'éducation intellectuelle des peuples islamiques.

Lorsque Gazali parut, la lutte entre les Motazélites et les Motékallim battait son plein. Cent cinquante ans auparavant, le Motékallim Achari l'avait glorieusement inaugurée et avait combattu avec avantage les orgueilleux sages. D'abord Motazélite lui-même, Gazali abdiqua ses

« erreurs » et devint l'ennemi le plus résolu de ses anciens amis, l'adversaire irréconciliable de tous ceux qui lui semblaient exalter outre mesure la valeur de la raison au détriment de la foi. Il est théologien avant tout. M. Carra de Vaux étudie successivement sa lutte contre les philosophes, son système théologique, sa morale, sa mystique. De courts aperçus sur la théologie, la morale et la mystique avant et après Gazali mettent en relief la grande œuvre de l'infatigable lutteur.

Notre imam se raille des philosophes et leur fait entendre qu'il ne reconnaît à la raison aucun critérium absolu de certitude; il défend l'impossibilité du Nombre infini, finit par se déclarer nominaliste dans la question de l'éternité du monde, nie la spiritualité de l'âme et rejette la causalité. La philosophie sortit brisée de ces luttes et demeura stérile depuis en Orient.

Les philosophes ruinés, il établit le système de la théologie orthodoxe. La grande autorité et le grand argument, c'est le Coran; puis vient la tradition et enfin la raison, en dernier lieu. Il exclut les vaines disputes des Motékallim, où l'orgueil intellectuel et la curiosité subtile font « prédominer l'esprit sur la foi humble » et spontanée.

La morale de ce docteur musulman est surtout psychologique. C'est un merveilleux classificateur des nuances, aussi profond scrutateur des maladies de l'âme que médecin habile pour en indiquer le remède. Il s'exprime avec chaleur, abondance et précision.

Sa mystique est celle des Soufis, la secte la plus pure, l'élite du mahométisme, gardiens, inconscients peut-être, mais le plus fidèles possible, des idées et conceptions éminentes de l'ascétisme chrétien. Il combat certains sceptiques qui nient la réalité de l'extase et certains Soufis oublieux du dogme et devenus panthéistes. Il écrit des pages qu'un chrétien ne désavouerait pas, mais il finit cependant par faire de l'extase le terme logique, infaillible, d'une série d'efforts constants au lieu d'y voir un don purement gratuit de Dieu.

Mystique, moraliste, dogmatiste, Gazali ne fut dépassé à aucun de ces titres. Bien plus, il a fixé l'idée religieuse musulmane, flottante avant lui, à peu près comme tel écrivain a fixé la langue nationale de son pays. La somme des idées théologiques et mystiques n'a guère varié depuis son époque en Orient. C'est encore lui et les hommes de son école qui forment aujourd'hui les auteurs classiques, fournissent le thème des discours dans les mosquées, et façonnent par conséquent l'âme musulmane.

Le livre de M. Carra de Vaux, déjà remarquable par sa science et son érudition, présente donc un intérêt tout à fait actuel. Grâce à de nombreux extraits, à des analyses détaillées d'ouvrages ou de parties

d'ouvrages choisis avec beaucoup d'art et d'intelligence, l'éminent orientaliste nous met sous les yeux un tableau presque complet de l'état d'esprit musulman au XIe siècle, et l'on peut se former une notion de l'idéal auquel peut aspirer de nos jours un disciple du prophète.

Ce qui ressort encore de ce livre, c'est sans doute l'intensité de la vie intellectuelle en Orient au XIe siècle, mais c'est surtout la hauteur où l'esprit humain peut s'élever dès qu'il subit l'influence vivifiante du christianisme. M. Carra de Vaux ne manque pas de signaler ce fait; mais il n'y insiste peut-être pas assez. On aimerait trouver parfois dans son livre une appréciation plus étendue et plus approfondie des systèmes théologiques ou philosophiques. Il se contente souvent de l'analyse des ouvrages et de certains passages typiques en laissant au lecteur de reconnaître les sources d'où ils dérivent; il entre par trop dans son sujet pour en admirer longuement les beautés empruntées. Trop soucieux d'impartialité et de « vérité pure », il préfère exalter le génie de ces musulmans atteignant parfois aux splendeurs du christianisme, plutôt que de le montrer porté par le christianisme aussi haut que sa nature le comportait. D'où, sans doute, cette épithète de « Père de l'Eglise » musulmane, accolée au nom d'Achari, et cette autre de « Saints » donnée aux Soufis (242).

Mais qui n'excusera ces petites exagérations chez un écrivain et qui ne lui pardonnera de se laisser entraîner aux charmes de son héros? Aussi mérite-t-il nos éloges, l'auteur qui, « chrétien », se réjouit « de constater qu'en entendant travailler pour la vérité pure », il a « travaillé en définitive pour le christianisme, élargi le champ de son action dans l'histoire, fait mieux sentir l'efficacité de son influence, montré le triomphe de son esprit au delà même de ses frontières et par là quelque peu contribué à sa gloire ».

Notons cependant encore un détail. A la page 81, M. Carra de Vaux s'exprime ainsi au sujet de la possibilité de l'infinitude d'étendue: « Je ne connais aucune preuve contre la possibilité d'une infinitude d'étendue réalisée ou de durée écoulée, et la conception du nombre infini cesse d'être contradictoire, à mon sens, dès qu'on observe que ce nombre est une certaine résultante qui n'a pas les propriétés du nombre fini. » Le difficile est de concevoir ce nombre singulier.

AURÉLIUS UNTERLEIDNER.

CHRONIQUE

Rome. — La *Revue Augustinienne* a plusieurs fois entretenu ses lecteurs de la Commission biblique; elle a donné la liste des consulteurs (t. II, p. 181) et le règlement indiquant l'objet précis de la Commission (p. 371). Voici les noms des cardinaux désignés par Léon XIII pour faire partie de la Commission et quelques autres indications relatives à leurs travaux et à ceux des consulteurs. Le cardinal Rampolla remplace le cardinal Parocchi comme président et, avec lui, ont déjà été désignés les cardinaux Satolli, Segna et Vivès.

Fonctions de LL. EEm. cardinaux qui font partie de la Commission. — 1° Les cardinaux de la Commission se réuniront deux fois par mois, à moins que des raisons particulières ne nécessitent des réunions plus fréquentes. Elles se tiendront ordinairement le second et le quatrième dimanche de chaque mois.

2° Les cardinaux recevront un rapport sur les discussions de l'assemblée des consulteurs, indiquant leurs avis et leurs « vœux ». Ce rapport devra leur parvenir au moins huit jours avant la date normale de la réunion des cardinaux afin que ceux-ci puissent délibérer et trancher les questions après un mûr examen et en toute connaissance de cause.

3° Il appartiendra aux cardinaux de sanctionner ou de modifier les avis des consulteurs, ou de renvoyer simplement l'affaire aux consulteurs pour la soumettre à un nouvel examen. Les cardinaux pourront aussi charger tel ou tel consulteur de faire son rapport sur un sujet déterminé.

4° Il est du ressort des cardinaux de désigner les questions qu'il faut étudier. Les consulteurs le pourront aussi, mais avec l'assentiment préalable des cardinaux.

5° Après avoir entendu le Souverain Pontife, les cardinaux décideront à quelle matière et pendant combien de temps devra être appliquée la loi du secret pontifical.

6° Le rapporteur-secrétaire (*consultor ab actis*) de la Commission

exposera au Souverain Pontife les décisions auxquelles les cardinaux se seront arrêtés à la suite de leurs délibérations. Le même rapporteur fera connaître au cardinal président de la Commission la décision du Pape.

7° Le catalogue des livres et des codex à placer dans la partie de la Bibliothèque vaticane réservée aux questions bibliques doit être approuvé par les cardinaux.

8° Rien ne pourra paraître dans le Bulletin ni dans toute autre publication, au nom de la Commission, sans la permission des cardinaux.

9° Quand il semblera opportun de joindre de nouveaux consulteurs à la Commission, les cardinaux, après avoir demandé l'avis des consulteurs, présenteront au Souverain Pontife la liste des nouveaux candidats.

Offices des consulteurs de la Commission. — 1° Les consulteurs qui résident à Rome se réuniront deux fois par mois; le cardinal président de la Commission fixera la date des réunions extraordinaires.

2° Les consulteurs étudieront avec soin les questions que leur indiqueront les cardinaux, surtout si les questions désignées sont l'objet de controverses plus vives parmi les catholiques; ils feront connaître aux cardinaux par écrit leur avis, en le motivant.

3° Si la Commission est consultée sur un point particulier, les consulteurs s'entendront avec les cardinaux sur la réponse à donner.

4° Quand les cardinaux n'auront pas fixé auparavant celui ou ceux des consulteurs chargés de leur faire le rapport ou de présenter leur avis sur une question soumise à l'examen de la Commission, les consulteurs pourront les désigner eux-mêmes dans leurs réunions ordinaires; néanmoins, les cardinaux auront toujours le droit de demander l'avis des autres membres de la Commission.

5° Quand les cardinaux et les consulteurs le jugeront opportun, et pour des points tout à fait spéciaux, l'on pourra consulter un savant catholique particulièrement compétent dans telle branche de la science.

6° Les rapporteurs-secrétaires ne trancheront aucune question de leur propre autorité.

7° Les rapporteurs-secrétaires présideront les réunions des consulteurs.

8° La partie de la Bibliothèque vaticane réservée aux questions bibliques sera ouverte aux consulteurs les jours et aux heures où la Bibliothèque est ordinairement ouverte; les autres jours et à d'autres heures, les consulteurs auront besoin d'une permission spéciale du Pape et s'entendront avec le préfet de la Bibliothèque.

9° Les consulteurs qui ne résident pas à Rome donneront leur concours à la Commission, soit en répondant aux questions qui leur seront transmises, soit en faisant à la Commission d'utiles communications.

Le Bulletin. — 1° Le Bulletin sera soumis à la surveillance de la Commission, mais rien ne pourra y être considéré comme émanant de la Commission, à moins d'une mention expresse.

2° Les cardinaux choisiront plusieurs consulteurs qui, de concert avec le Maître du Sacré-Palais, seront chargés de la censure du Bulletin. Quand on traitera une question particulièrement importante ou quand les censeurs seront en désaccord sur quelque point, il y aura lieu d'en référer aux cardinaux.

∴

La Congrégation de l'*Index* publie à la date du 30 mars un décret rendu le 5 mars, condamnant les livres suivants :

Ferdinand Buisson. — *La religion, la morale et la science : leur conflit dans l'éducation contemporaine.* Paris, Fischbacher, 1901.

Jules Payot. — *De la croyance.* Paris, Alcan, 1896.

Jules Payot. — *Avant d'entrer dans la vie. — Aux instituteurs et institutrices. — Conseils et directions pratiques.* Paris, Colin, 1901.

P. Sifflet. — *Cours lucide et raisonné de doctrine chrétienne.* Les sept mystères chrétiens : Péché originel, Incarnation, Rédemption, Eucharistie, Résurrection des corps, Eternité, Souffrances, — au regard de la nature, de la raison et de l'irréligion. Librairie Saint-Augustin et librairie Delhomme et Briguet.

Aussitôt que M. l'abbé Sifflet a eu connaissance du décret qui mettait à l'index son *Cours lucide et raisonné de doctrine chrétienne*, dénoncé, on s'en souvient, dans la brochure de Mgr Turinaz : *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure présente*, il s'est empressé d'écrire à S. Ém. le cardinal Coullié qu'il se soumettait sans réserve à la décision de la Sacrée Congrégation.

∴

La presse religieuse s'est longtemps occupée de la question du Saint-Suaire de Turin ; elle s'en occupe encore. Les arguments déjà si forts de M. le chanoine Ulysse Chevalier avaient-ils besoin d'être corroborés par un argument d'autorité d'un grand poids, celui du Saint-Siège ? Toujours est-il qu'il avait cru devoir apporter dans la controverse ce nouveau document, reproduit comme il suit par le *Correspondant*, l'*Ami du Clergé*, l'*Université catholique de Lyon*, et plusieurs autres publications :

Au printemps dernier, le Pape Léon XIII a demandé à la Congrégation des Indulgences et des Reliques d'examiner la question du Suaire de Turin qui

commençait à faire du bruit. Les consulteurs se sont procuré les opuscules publiés pour et contre et se sont livrés à des recherches personnelles. Leur conclusion, soumise par le cardinal-préfet au Souverain Pontife, est formelle contre l'authenticité : *Non sustinetur.*

Et voici qu'une communication de M. l'abbé Pillet, ancien professeur à l'Université catholique de Lille, consulteur de la Sacrée Congrégation du Concile, en ce moment à Rome, jetterait dans le débat un nouveau document ou plutôt détruirait celui de M. U. Chevalier.

M. le chanoine Chevalier, en parlant ainsi, écrit-il, se faisait l'écho d'un bruit qui circulait à Rome et qui attribuait même au Saint-Père le mot : *Non sustinetur.* La question aurait donc été tranchée pour tous les catholiques pour lesquels Léon XIII a une autorité dont l'antipape Clément VII est absolument dépourvu.

Mais, pour cela, il faudrait que la nouvelle donnée par M. Chevalier fût vraie, et elle ne l'est pas.

Nous sommes, en effet, à même d'affirmer que ces paroles sont absolument et entièrement inexactes. Notre affirmation s'appuie sur un témoignage formel d'un personnage très éminent et tellement autorisé dans la question que toute contradiction est impossible.

Il est regrettable que ce « personnage très éminent » soit anonyme.

*
* *

Parmi les petites nouvelles romaines qui rentrent dans notre cadre, signalons les suivantes :

A l'occasion du Jubilé du Saint-Père, l'Académie des Arcades, qui s'honore de compter Léon XIII parmi ses membres, avait, l'an dernier, posé une inscription commémorative dans sa résidence du Corso. Cette année, elle en a placé une autre dans sa villa de Bosco Parrazio, au pied du Janicule. L'inscription a été composée par M. Cugnoni, latiniste éminent, pro-recteur de l'Université de l'Etat et vice-custode des Arcades.

Un des avocats consistoriaux, le comte Capogrossi-Guarna, a fait au Saint-Père un cadeau qui lui a rappelé de délicieuses émotions de jeunesse : ce sont deux petits volumes de classe, un Virgile et un Cicéron, édités en 1800, dont Joachim Pecci se servit quand il était enfant et qui portent des notes de sa main et de la main de son frère Joseph, mor cardinal en 1890. Ils étaient tombés par hasard, il y a longtemps, entre les mains du comte Capogrossi.

Le collège des *Cultores martyrum* a célébré le dix-septième centenaire du martyre des saintes Perpétue et Félicité, s'unissant aux fêtes commémoratives organisées à Carthage par Mgr Combes et le

R. P. Delattre. Dans une chapelle du Colisée, Mgr Dupont, des Pères Blancs, célébra la messe. Le chanoine Pillet prononça une allocution sur les martyrs tombés dans les amphithéâtres, spécialement à Rome et à Carthage.

Les conférences préparatoires aux fêtes du neuvième centenaire de l'abbaye de Grotta-Ferrata se succédent dans la grande salle de la Chancellerie. Dans la dernière, Mgr Duchesne a traité des rapports de saint Nil avec le pape Grégoire V et l'empereur Othon III, puis montré l'importance de l'élément grec à Rome et dans tout le midi de l'Italie du VIe au XIe siècle.

∴

FRANCE. — Le bulletin de l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (novembre-décembre 1902) donne la liste des ouvrages couronnés dans la séance publique annuelle du 14 novembre. Nous signalerons ici les ouvrages qui nous intéressent et l'on remarquera que le nombre des ecclésiastiques récompensés honore l'Église de France.

Un prix de huit mille francs a été décerné à M. le chanoine Ulysse Chevalier pour l'ensemble de ses travaux historiques et bibliographiques.

En couronnant M. U. Chevalier, dit M. Philippe Berger dans son discours, l'Académie récompense une carrière consacrée tout entière à l'érudition. Ses premiers travaux remontent à 1867; depuis lors, il n'a cessé de travailler avec le plus noble désintéressement, d'abord en publiant une dizaine de cartulaires relatifs à l'histoire de sa province, puis en reprenant l'œuvre de l'abbé Albanès, la *Gallia Christiana novissima*, dont il a fait paraître trois volumes qui renouvellent complètement l'histoire religieuse de plusieurs de nos diocèses du Midi; enfin, en accomplissant d'immenses travaux de bibliographie. Je ne puis non plus passer sous silence le travail justement remarqué dans lequel il a combattu l'authenticité du Saint-Suaire de Turin.

M. Georges Durand reçoit un prix de deux mille cinq cents francs pour le tome Ier de la *Monographie de l'église de Notre-Dame, cathédrale d'Amiens. Histoire et description de l'édifice*, et M. l'abbé Eugène Martin, un prix de douze cents francs pour son ouvrage intitulé : *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*. Puis, voici deux médailles : l'une, de mille francs, à M. le chanoine Porée pour son *Histoire de l'abbaye du Bec*, « centre d'un puissant mouvement littéraire, au XIe et au XIIe siècles »; l'autre, de cinq cents francs, à M. Charles de Lasteyrie, pour son ouvrage intitulé: *L'abbaye de Saint-Martial de Limoges*. Un prix de cinq cents francs est aussi attribué à M. de Mely pour sa publication : *Les reliques de Constantinople au XIIIe siècle*, et l'ensemble de ses travaux archéologiques.

Parmi les mentions, signalons :

Une première mention à M. l'abbé Chomton, pour son *Histoire de l'église de Saint-Bénigne de Dijon,* que l'on a appelée « une nouvelle *Chronique de Saint-Bénigne,* fortifiée de ce que peut ajouter à la sincérité l'érudition la plus éveillée, poursuivie jusqu'à ces derniers temps, enrichie de dessins, de vues et de plans qui dispenseraient du voyage si Saint-Bénigne et Dijon ne le méritaient pas ». On lira avec profit après cet ouvrage l'*Essai* de M. l'abbé Lejay dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (t. VII, 1902, p. 71-96).

Une deuxième mention à MM. J. Gauthier et comte de Sainte-Agathe, pour leur ouvrage sur l'*Obituaire du Chapitre métropolitain de Besançon.*

Une troisième mention à M. l'abbé Dubarat, pour son étude sur le *Missel de Bayonne en 1543.*

Une cinquième mention à M. Roger Rodière, pour *Les corps saints de Montreuil,* étude sur les reliques conservées dans les monastères de Montreuil.

Enfin, une sixième mention à M. le chanoine Auvergne, pour son *Histoire de Morestel.*

Puisque nous parlons de prix, signalons aussi celui que la Société de Géographie vient de décerner au R. P. Piolet pour son ouvrage sur les *Missions catholiques françaises au XIXe siècle.*

* * *

Dans la séance du 21 novembre, M. Clermont-Ganneau communique une lettre et des photographies qui lui sont adressées de Jérusalem par notre collaborateur, le R. P. J. Germer-Durand :

J'ai l'honneur de vous adresser, en même temps que cette lettre, les photographies de deux bustes dont j'ai fait l'acquisition pour le musée de Notre-Dame de France.

Le plus important est un buste en basalte, qui a été trouvé à Kérac : je suis très sûr de la provenance. Il est tellement mutilé qu'on n'y retrouve ni le nez, ni la bouche : l'œil gauche est seul visible. Mais les oreilles et la chevelure sont encore assez conservées.

Les bras collés au corps semblent indiquer que ce fragment appartenait à une statue en forme de stèle ou de momie. Le caractère archaïque de cette figure m'a paru présenter de l'intérêt, malgré son état de mutilation.

Est-ce une divinité moabite, ou un simple monument funéraire ? Je serais heureux d'avoir votre avis là-dessus.

L'autre buste est une simple figurine en terre cuite, de dimensions beaucoup moindres. Elle a été trouvée dans les environs d'Artouf. Des figures de ce genre ont été plusieurs fois signalées dans les fouilles de Palestine, mais très muti-

lées. Celle-ci est entière. La tête présente un certain intérêt par ses caractères de race et par la disposition de ses cheveux. C'est sans doute un *ex-voto*.

Je joins à ces deux photographies celles des tubes de pierre du canal supérieur, dont je vous ai entretenu et que j'ai réussi à faire transporter à notre musée.

Il n'y a pas à chercher des exemples analogues sur d'autres points du canal. C'est seulement dans la dépression que ce canal rencontrait aux environs du tombeau de Rachel qu'il a été disposé en tubes fermés, formant siphon. Sur le reste du parcours, c'était un simple canal en maçonnerie cimentée. Cette section est assez longue pour fournir encore d'autres exemples, mais la série est déjà suffisante pour prouver que ce canal est un ouvrage des Romains. Vous remarquerez que le *Quartus*, que vous aviez déjà signalé, est confirmé par une réplique dont la lecture ne laisse aucun doute.

∴

Dans la même séance, M. Omont, en déposant sur le bureau de l'Académie, au nom du R. P. Hippolyte Delehaye et la Société des Bollandistes, le *Propylæum ad Acta sanctorum novembris. Synaxarium ecclesiæ Constantinopolitanæ e codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adjectis Synaxariis selectis*, a donné la petite notice suivante :

Entre les nombreux *Synaxaires* de l'Eglise grecque, dont la composition ne remonte pas plus haut que le xe siècle, et qui contiennent des résumés très abrégés, disposés suivant l'ordre des jours de l'année, des vies de saints empruntées aux *Ménologes* et aux *Typica*, le P. Delehaye a judicieusement choisi pour en publier le texte l'un des rares exemplaires qui nous ait conservé un texte complet et homogène. C'est un manuscrit à l'usage de l'Église de Constantinople, qui peut dater de la fin du xiie siècle, et qui, après avoir été recueilli au xviie siècle par le P. Sirmond pour la bibliothèque du collège de Clermont, à Paris, a successivement passé depuis dans les collections de Gérard Meerman et de Thomas Phillipps, pour trouver en ces dernières années un asile définitif à la bibliothèque royale de Berlin.

Le P. Delehaye en a établi le texte avec le plus grand soin, à l'aide des collations d'une soixantaine de manuscrits d'autres *Synaxaires*, dont il a reproduit les variantes principales au bas des pages. Il faut louer sans réserves cette édition, et l'on ne saurait trop remercier le P. Delehaye de n'avoir pas craint de s'enfoncer, suivant ses propres expressions, dans la *silva horrida* des *Synaxaires*, dont il est si heureusement sorti. Grâce à lui, on possède désormais un répertoire d'une richesse incomparable pour l'hagiographie grecque.....

∴

Allemagne. — Dans le but de subvenir aux frais de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, un budget supplémentaire sera soumis à la délégation d'Alsace-Lorraine, lors de sa prochaine séance.

La nouvelle Faculté sera ouverte le 1er octobre 1903; elle sera chargée de former les élèves en théologie du diocèse de Strasbourg au point de vue théorique et scientifique. Le Grand Séminaire épiscopal subsistera pour l'enseignement pratique des jeunes ecclésiastiques.

L'installation et l'entretien de la Faculté de théologie catholique se feront exclusivement aux frais de l'État.

Voici, d'ailleurs, les articles de la convention passée entre le Vatican et Berlin, réglant l'organisation de la Faculté.

Article premier. — La formation scientifique des clercs du diocèse de Strasbourg sera désormais donnée par une Faculté de théologie catholique, laquelle sera annexée à l'Université de cette ville. A côté subsistera toujours le Grand Séminaire diocésain, où ces mêmes clercs recevront l'instruction pratique nécessaire à l'exercice de leur ministère sacerdotal.

Art. 2. — Ladite Faculté comprendra les branches d'enseignement suivantes : la propédeutique philosophico-théologique, la théologie dogmatique, la théologie morale, l'apologétique, l'histoire de l'Église, l'exégèse de l'Ancien Testament, l'exégèse du Nouveau Testament, le droit canonique, la théologie pastorale et l'archéologie chrétienne.

Art. 3. — La nomination des professeurs aura lieu après entente préalable avec l'évêque. Avant de prendre possession de leur chaire, lesdits professeurs devront faire leur profession de foi catholique en présence du doyen de la Faculté, selon les règles et formes prescrites par l'Église.

Art. 4. — Les relations de la Faculté et de ses membres avec l'Église et ses représentants seront les mêmes que celles fixées pour les Facultés de théologie de Bonn et de Breslau.

Art. 5. — Si la preuve est fournie par l'autorité ecclésiastique qu'un professeur s'est rendu indigne de continuer son enseignement, soit par défaut d'orthodoxie, soit par suite de fautes contre la dignité ecclésiastique, le gouvernement devra pourvoir sans retard à son remplacement et prendre les mesures nécessaires pour qu'il ne fasse plus partie de la Faculté.

∴

Constantinople. — En janvier 1902, le patriarche œcuménique Joachim III avait envoyé à toutes les Églises autocéphales (Russie, Grèce, Serbie, Roumanie, Monténégro, Chypre, etc.) et aux autres patriarcats orthodoxes, une série de propositions sur lesquelles il demandait un échange amical de vues. La lettre qui contenait ces dernières vient d'être livrée à la publicité par l'organe officiel du Phanar, l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. En voici la teneur :

Le patriarche commence par remercier les chefs des Églises orthodoxes des *Lettres eiréniques* qui lui ont été envoyées à l'occasion de son second avènement au trône de Constantinople ; il est surtout sensible aux sentiments exprimés par l'Église russe « qui a la primauté entre les Églises des États orthodoxes ». Il en profite pour revenir à l'antique usage de se consulter entre Églises-sœurs sur des questions d'intérêt général pour l'Église.

Saint Paul insistait pour qu'il n'y eût point de schismes entre les fidèles. Il faut donc tout d'abord fortifier l'unité de la foi des diverses Églises orthodoxes afin de lutter plus avantageusement contre l'esprit de ce siècle. Mais il est aussi agréable à Dieu et conforme à l'Évangile d'étudier la question de l'union entre l'Église orthodoxe, d'une part, et les Églises occidentales (lisez : catholique) et protestante, d'autre part ; d'une façon toute spéciale avec le vieux-catholicisme qui semble aux uns très proche par ses doctrines de l'Église grecque actuelle, aux autres encore très éloigné. Quels moyens d'union pourrait-on employer ? Et est-il temps enfin de s'occuper d'un rapprochement définitif?

Y aurait-il lieu aussi de changer de calendrier et d'accepter le calendrier *grégorien* comme plus exact au point de vue astronomique ?

Telle est, en quelques lignes, cette Encyclique. Il faut ajouter à ce résumé que le patriarche, effrayé, semble-t-il, lui-même de sa propre audace, fait à l'union avec l'Église catholique des réserves telles qu'elles pourraient paraître une véritable exclusion de celle-ci des pourparlers à engager; une pareille exclusion est cependant loin de sa pensée, à mon avis. Il fait mention, en effet, d'Églises étrangères, qui, elles aussi, souhaitent une entente « mais sur des bases et à des conditions auxquelles l'accord dogmatique et la communion tant désirée sont pour nous (les orthodoxes) irrecevables. » L'unité de l'Église consiste, pour le patriarche, dans « l'unité d'une même foi et la communauté des mœurs et des coutumes fixées par les *sept* Conciles œcuméniques »..... Il ne faut peut-être pas trop attacher d'importance à ces expressions qui reflètent plutôt un état d'esprit déjà ancien que la volonté de maintenir une barrière entre Églises dissidentes.

Les rédacteurs de l'organe officiel du Phanar ajoutent à l'Encyclique elle-même quelques observations bonnes à noter. Ils remarquent qu'en faisant ses démarches pour l'union, le patriarche « n'envoie pas d'ambassades d'Orient en Occident, qu'on ne voit pas de pédants occidentaux s'introduire parmi eux pour éplucher ce qui a été sanctionné et qu'enfin on n'entend point des gens avides de nouvelles annoncer des Conciles œcuméniques et proclamer le lieu de leur réunion. » Cependant, ajoutent-ils, « ce premier pas étant fait par le patriarche, il appar-

tient aux autres saintes Églises de Dieu en Orient et en Occident de faire le second pas en avant. »

Uue seule Église autocéphale, celle de Russie, a répondu jusqu'ici à cette lettre du patriarche, mais sa réponse n'est pas encore publiée. A Athènes, la Faculté théologique de l'Université, composée en majorité, sinon en totalité, de laïques, a discuté l'Encyclique et exprimé l'opinion que toute discussion sur l'union des Églises était prématurée et qu'il n'y avait aucune urgence à s'en occuper. On voit que ces théologiens en haut de forme et en queue de morue s'alarment difficilement de ne se point trouver en conformité avec les désirs de Notre-Seigneur!

∴

La cause de cette indifférence apparente se trouve peut-être dans l'esprit d'hostilité qui les anime contre le catholicisme. Ces mêmes professeurs ont rédigé, il y a quelques semaines, un rapport contre les écoles tenues par des Congrégations religieuses ou des maîtres catholiques et demandé contre elles des mesures de rigueur. Le Saint-Synode de Grèce a emboité le pas à ses fanatiques conducteurs et envoyé une circulaire à toutes les autorités ecclésiastiques du royaume pour leur ordonner d'empêcher tout acte de prosélytisme : on entend par là l'enseignement du catéchisme catholique aux enfants orthodoxes. Cette invitation a bientôt paru insuffisante, car, sur ces entrefaites, l'évêque orthodoxe de Théra signalait qu'une jeune fille majeure, catholique depuis plusieurs années, avait de nouveau refusé, malgré les larmes de son père et les objurgations de son évêque, de retourner au schisme. Devant un pareil succès des propagandistes, le Saint-Synode a décidé de recourir au bras séculier et de demander au ministre des Cultes une intervention énergique. On annonce un projet de loi par lequel les catholiques seraient obligés de faire enseigner le catéchisme officiel aux enfants orthodoxes qui fréquentent leurs écoles, par un pope schismatique et dans les locaux scolaires eux-mêmes!

En Turquie, la lutte contre le prosélytisme continue aussi. Après le patriarche de Constantinople qui attaquait, il y a quelques mois, l'enseignement donné par les catholiques, le métropolitain de Mytilène vient de faire lire, dans toutes les églises de sa ville épiscopale, un mandement contre l'établissement des Frères Maristes. On se souvient de la démonstration faite dans cette île par l'escadre française. L'un de ses résultats avait été de donner aux religieux le droit de s'y installer que leur refusait le gouvernement turc. Leur école a grandement prospéré : d'où les jalousies des établissements orthodoxes.

Dans l'Église grecque, le privilège de bénir le Saint-Chrême, qui appartient à tous les évêques, a été usurpé par les patriarches de Constantinople qui ne l'exercent d'ailleurs qu'à de rares intervalles, tous les douze ans environ. Le Jeudi-Saint de cette année, le patriarche Joachim III a consacré environ 1 000 kilos de chrême, dans une pompeuse cérémonie qui avait provoqué un grand mouvement de curiosité dans la population grecque de Constantinople. Cette Huile Sainte sera distribuée aux églises orthodoxes de l'Empire et à quelques-unes des églises autocéphales qui supportent encore cet acte de quasi-vassalité envers le patriarcat œcuménique. La Russie, le Monténégro, la Bulgarie et la Roumanie se sont entièrement libérés de cette dépendance : la Russie fait bénir le Saint-Chrême, tous les trois ans, par le plus ancien métropolite de ses trois grands sièges, Moscou, Kiew et Pétersbourg; elle le fait parvenir ensuite à ceux des États balkaniques qui roulent dans son orbite politique.

∴

L'*Institut archéologique russe* a tenu, le 22 mars, sa séance annuelle. Fondé depuis quelques années, ce musée d'archéologie chrétienne, doté d'une riche bibliothèque et d'une Revue, publie, sous la direction de M. T. Ouspensky, d'intéressantes études sur tout ce qui touche à l'époque byzantine : architecture, histoire, géographie, iconographie, mosaïque, textes originaux, etc. Ses membres sont peu nombreux et ne font qu'un stage à Constantinople; de rares étrangers sont agrégés à l'Institut, à titre de membres correspondants.

Dans sa dernière réunion, le P. Pargoire, des Augustins de l'Assomption, a fait une conférence sur la Villa impériale de Saint-Mamas, dont il a fixé l'emplacement, à l'encontre de plusieurs topographes modernes, sur le bas Bosphore, au quartier actuel de Béchiktach. Il en a ensuite esquissé l'histoire depuis le ve siècle jusqu'au xe. — M. Boris Pantchenko a lu un travail sur le Code rural de Byzance, dit *Code des Iconoclastes*. Enfin M. Ch. Lœper a fait connaître les résultats des excursions archéologiques faites en 1902 en Italie (Ravenne), en Asie Mineure (Priène, Smyrne, Éphèse, Milet, Hiérapolis) et aux environs de Constantinople.

Quelques jours plus tard, le Syllogue littéraire grec, Société composite qui possède une bibliothèque, une salle de conférences, des cours du soir, un salon de lecture et un bulletin, organe des travaux de tout genre, depuis la littérature jusqu'à la médecine, accomplis dans ses diverses sections, semblait se réveiller d'un trop long sommeil pour la conférence du Dr A. Mordtmann. Ce savant, dont les travaux sur la

topographie de Constantinople sont bien connus, a présenté à son auditoire une vue de Byzance au xvie siècle. On sait combien ce genre de documents est rare. Celui-ci est la reproduction en vingt feuillets d'un tableau de Melchior Loricz qui fit partie de la maison d'Auguste Bürbeck, internonce impérial, de 1551 à 1557.

* *
*

Le 6 mai, au matin, le R. P. Alfred Mariage, supérieur des missions d'Orient de l'Assomption, terminait brusquement sa vie si courte mais si pleine. Il était allé à Rome rendre les derniers devoirs à son Supérieur général, qui avait été autrefois son maître des novices. La maladie l'attendait, lui aussi, dans cette capitale de l'Église, d'où, il y a vingt ans à peine, il était parti, nouveau prêtre, pour entrer dans la carrière de l'apostolat : en quelques jours, elle eut raison d'une santé que le vaillant missionnaire avait usée au service des âmes. C'était un esprit lucide, une âme loyale, un cœur simple et désintéressé, un caractère ferme, c'était « l'ouvrier inconfusible » et « le bon soldat » de saint Paul. Pendant onze années, il travailla sans lassitude et il lutta sans défaillance dans cet Orient qu'il aimait d'un amour d'autant plus profond qu'il était sans illusion. En particulier, il organisa les Séminaires et les Églises du rite oriental. La mort l'a terrassé soudainement. Et une même tombe a réuni le père et le fils au Campo Santo de la Ville Éternelle.

Le gérant : E. Petithenry.

675-3. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

LE BON PASTEUR

Entre toutes les images sous lesquelles l'âme reconnaissante s'est plu à représenter Dieu, la plus reproduite comme la plus touchante est celle du Pasteur. Il n'en est pas d'ailleurs à laquelle chaque siècle antique ait, avec autant de persévérance, apporté son coup de pinceau et ajouté son trait, jusqu'au jour où celui qui est le bon Pasteur en paracheva définitivement l'inimitable modèle.

Dans le choix de ses comparaisons, le peuple ne sort pas du cercle étroit de sa vie; il en prend les circonstances les plus heureuses et les plus aimables spectacles, et les idéalise : c'est ainsi qu'il se représente au vif l'action de son Dieu.

L'Orient comptait surtout des peuples pasteurs. Au berceau de l'humanité, le juste Abel inaugurait la vie pastorale : *fuit autem Abel pastor ovium* (1). Caïn commença la vie errante quand il habita la terre de Nod, « le pays de ses pérégrinations ». Un de ses enfants, Jabel, établit et régularisa la vie nomade : *qui fuit pastor habitantium in tentoriis atque pastorum* (2).

La richesse va grandissant ; elle consiste surtout en troupeaux nombreux; ils peuplent seuls les vastes plaines, mais quels espaces ne leur sont pas nécessaires pour se déployer à l'aise ! Afin d'éviter les querelles de leurs bergers,

(1) *Gen.* IV, 2.
(2) *Gen.* IV, 20.

Abraham et Loth se séparent. Plus tard, Jacob augmente industrieusement le nombre de ses troupeaux, et quand la famine le contraint, lui et ses fils, à chercher un refuge en Égypte, il ne décline au Pharaon qu'un seul titre, dans le but intéressé, il est vrai, d'obtenir la terre de Gessen : *Pastores ovium sumus servi tui, et nos et patres nostri* (1).

Moïse paissait les troupeaux de son beau-père quand Dieu l'envoya délivrer de l'Égypte son peuple de choix (2); et c'est « des bercails du troupeau, de derrière les brebis mères » qu'il prit David, son serviteur, « pour paître Jacob, son peuple, et Israël, son héritage. » (3)

Ainsi, comme saint Pierre, de pêcheur de poissons deviendra pêcheur d'hommes, dès lors les pasteurs de brebis sont appelés par Dieu à la dignité de pasteurs d'hommes. Pasteurs des peuples, c'est le nom que prennent volontiers les rois des contrées orientales et tous ceux qui, à quelque degré, sont investis d'une autorité civile ou religieuse.

Mais, heureux le pasteur qui, comme David, « paît son troupeau dans l'innocence de son cœur et le conduit avec des mains intelligentes. » (4) Plus il manifestera ces qualités d'innocence, de douceur et d'intelligente protection, plus il représentera fidèlement cet autre roi et prince d'Israël, son Sauveur et son Père, son suprême et véritable Pasteur.

Dieu pasteur, les auteurs inspirés ne cesseront plus de le voir sous cette image. Rappelle-t-il la délivrance d'Égypte et les merveilles de la marche à travers le désert, Asaph résume son chant en ces mots :

> Tu conduisis ton peuple comme des brebis
> Par la main de Moïse et d'Aaron (5).

(1) *Gen.* XLVII, 3.
(2) *Ex.* III.
(3) *Ps.* LXXVII, 10.
(4) *Ps.* LXXVII, 12. *Et pavit eos in innocentia cordis sui, et in intellectibus manuum suarum deduxit eos.*
(5) *Ps.* LXXVI, 21.

Dans d'autres psaumes, la même comparaison revient et en termes presque identiques :

Et nous, ton peuple et le troupeau de ton pâturage,
Nous te rendrons grâces à jamais (1).

C'est lui qui nous a faits et non pas nous,
Nous sommes son peuple et le troupeau de son pâturage (2).

Car il est notre Dieu,
Et nous le peuple de son pâturage
Et le troupeau de sa main (3).

Mais c'est dans le psaume XXII et sur les lèvres de David qu'il faut recueillir le vrai chant du Pasteur.

Dieu est mon pasteur, je ne manquerai de rien.
Dans de verts pâturages il me fait reposer.
Il me conduit aux eaux paisibles,
Il restaure mon âme,
Il me conduit dans les sentiers de la justice,
A cause de son nom.

Même si je marche dans la vallée de l'ombre de la mort,
Je ne crains rien, car tu es avec moi.
Ton bâton et ta houlette,
Voilà ce qui me soutient.....

(1) *Ps.* LXXVIII, 13.
(2) *Ps.* XCIX, 3.
(3) *Ps.* XCIV, 7. Sur ce verset si curieux dans sa construction, en regard des passages parallèles, des discussions se sont élevées. Le psautier romain porte : *Nos autem populus ejus et oves pascuæ ejus.* Mais la traduction de saint Jérôme sur l'hébreu donne ce texte : *Nos populus pascuæ ejus et grex manus ejus ;* et toutes les versions ont cette leçon. Saint Augustin lui trouve un admirable à-propos : *Vide quam eleganter verborum ordinem commutavit et tanquam non propria reddidit..... nullus hominum sibi facit oves..... at vero Dominus noster fecit nos ; ideo populus pascuæ ejus et oves manuum ejus, ipsæ sunt quas sibi ipse facere dignatus est gratia sua.* — S. AUG. *Enarr. in ps.* XCIV, 11. — *Item. Serm.* XLVII. *De ovibus in Ezechiel,* 1.

Tableau achevé dans sa simplicité. Près de Dieu, c'est le repos sans souffrance : pâturages verdoyants, eaux fraîches et paisibles ; c'est aussi la sécurité sans trouble ; il ne conduit pas dans les chemins difficiles ou dangereux, et quand même il les faudrait affronter, le troupeau ne craindrait rien encore. La houlette et le bâton du pasteur ne le protègent-ils pas ? Ah ! s'écrie saint Augustin, que nous avons un Pasteur qui nous aime : *quam amantissimum nostri Pastorem habemus* (1). C'est le cri le plus vrai qui réponde aux chants du Psalmiste.

* * *

Toutefois, s'il est permis de parler ainsi, ce n'est là qu'un premier crayon du Pasteur. Nous allons voir les traits s'accentuer et des caractères plus divins, en quelque sorte, se buriner sous la main des prophètes.

Si Jéhovah est toujours le Pasteur, si même il se révèle d'une façon plus touchante, on entrevoit déjà, dans un lointain mystérieux, un personnage en qui s'incarneront avec plus de précision les attributs du Pasteur par excellence ; c'est lui que l'on attend et qui sera l'espoir des égarés, le soutien des faibles, la force du troupeau.

Isaïe chante la délivrance d'Israël. Ce sera l'œuvre de la droite de Dieu sans doute : « Voici que le Seigneur Dieu vient avec sa puissance, et son bras dominera, » mais avec quelle tendresse aussi ne conduira-t-il pas son troupeau ? Il se dépensera lui-même pour que rien ne l'épuise :

Comme un pasteur il fera paître son troupeau,
Il réunira les agneaux dans ses bras,
Il les prendra dans son sein,
Il conduira les brebis mères (2).

(1) S. Aug., *Enarr. in ps.* xcix, 15.
(2) *Is.* xl, 11.

Avec Jérémie commence le long et perpétuel contraste entre les mercenaires d'Israël et le vrai Pasteur ; les oracles multiplient les anathèmes contre les prévaricateurs et annoncent le grand Pasteur à venir :

Malheur aux pasteurs qui tuent et dispersent
Le troupeau de mon pâturage, dit le Seigneur.
C'est pourquoi voici ce que dit le Seigneur, le Dieu d'Israël,
Aux pasteurs qui paissent mon peuple :
Vous avez dispersé mes brebis, vous les avez chassées,
Et vous ne les avez pas visitées avec soin.
Voici que moi je vous punirai pour la méchanceté de vos crimes,
[dit le Seigneur.
Et je rassemblerai les restes de mes brebis
De tous les pays où je les aurai chassées,
Je les ramènerai à leurs campagnes ;
Elles seront fécondes et se multiplieront.
Et j'établirai sur elles des pasteurs qui les feront paître ;
Elles ne seront plus dans la crainte ni la terreur,
Et il ne s'en perdra pas une, dit le Seigneur.
Voici que des jours viennent, dit le Seigneur,
Et je susciterai à David un germe juste (1).....

L'oracle de Jérémie n'est que le thème très bref de la prophétie d'Ézéchiel. Le voyant des bords du fleuve Chobar le développe dans une riche poésie, au milieu de ses redites familières et de redondances qui donnent parfois à sa parole une singulière énergie. Il commence par annoncer la ruine des pasteurs mauvais qui perdent et dévorent le troupeau.

La parole du Seigneur me fut adressée en ces termes : Fils de l'homme, prophétise contre les pasteurs d'Israël, prophétise et dis aux pasteurs : Ainsi parle le Seigneur Dieu : Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes ! Est-ce que les pasteurs ne doivent pas paître le troupeau ? Vous mangiez le lait, vous vous vêtiez de la laine, vous tuiez ce qui était gras, mais vous ne pais-

(1) *Jer.* XXIII, 1-6.

siez pas mes brebis. Vous n'avez pas fortifié celle qui était faible, guéri celle qui était malade, pansé celle qui était blessée, ramené celle qui s'était égarée ni cherché celle qui était perdue : mais vous les avez dominées avec violence et âpreté. Et mes brebis se sont dispersées parce qu'elles n'avaient pas de pasteur ; elles ont été la proie de toutes les bêtes des champs et elles se sont dispersées. Mes troupeaux ont erré sur toutes les montagnes et les collines élevées : mes troupeaux ont été dispersés sur toute la surface du pays ; et personne n'en a pris soin, personne ne les a cherchés.

C'est pourquoi, pasteurs, écoutez la parole du Seigneur : Je suis vivant, dit le Seigneur Dieu ! Parce que mes troupeaux ont été livrés au pillage, parce que mes brebis sont la proie de toutes les bêtes des champs, faute de pasteur — mes pasteurs, en effet, n'ont pas cherché mon troupeau, mais ils se paissaient eux-mêmes, mes pasteurs, et ne faisaient point paître mon troupeau —. A cause de cela, pasteurs, écoutez la parole du Seigneur. Ainsi parle le Seigneur Dieu : Voici ce que je prononce contre ces pasteurs : Je reprendrai mon troupeau d'entre leurs mains, et je les empêcherai désormais de paître le troupeau, et de se paître eux-mêmes ; je délivrerai mon troupeau de leur bouche et il ne sera plus leur pâture (1).

Mais que deviendront les brebis après leur délivrance des mauvais pasteurs ? Qui en prendra soin ? C'est le Seigneur lui-même : *Ecce ego ipse requiram*, dit-il avec force. Et il remplit, en effet, à leur égard, tous les offices du meilleur des pasteurs : recherche des brebis égarées, leur réunion au bercail, dans leur propre région, dans les montagnes d'Israël, au sein des pâturages riants que décrivait le psaume XXII. Le berger ne gardera pas seulement son troupeau contre les incursions du dehors, il établira la paix parmi les brebis elles-mêmes. Les faibles cesseront d'être les victimes des plus fortes. Toute cette description est une image achevée de la vie pastorale.

Car ainsi parle le Seigneur Dieu : Voici, je rechercherai moi-même mes brebis et je les visiterai. Comme un pasteur visite son

(1) *Ezech.*, XXXIV, 1-10.

troupeau quand il se trouve au milieu de ses brebis éparses, ainsi je visiterai mes brebis et je les retirerai de tous les lieux où elles avaient été dispersées au jour des nuages et de l'obscurité. Je les retirerai d'entre les peuples, je les rassemblerai de contrées diverses, et je les ramènerai dans leur pays ; je les ferai paître dans les montagnes d'Israël, le long des ruisseaux, et dans tous les lieux habités du pays. Je les ferai paître dans les pâturages les plus abondants ; les hautes montagnes d'Israël seront le lieu de leur pâture ; là, elles reposeront dans un pâturage agréable, et elles paîtront dans de gras pâturages sur les montagnes d'Israël.

C'est moi qui ferai paître mes brebis, c'est moi qui les ferai reposer, dit le Seigneur Dieu. Je chercherai celle qui était perdue, je ramènerai celle qui était égarée, je panserai celle qui était blessée, je fortifierai celle qui était faible ; mais je détruirai celles qui sont grasses et fortes (1) ; je veux les faire paître avec justice.

Et vous, mes brebis, ainsi parle le Seigneur Dieu : Voici, je jugerai entre brebis et brebis, entre béliers et boucs. N'est-ce pas assez pour vous de paître dans de bons pâturages pour que vous fouliez de vos pieds les restes de votre pâturage ? N'est-ce pas assez de boire une eau limpide pour que vous troubliez le reste avec vos pieds ? Et mes brebis doivent se nourrir de ce que vous avez foulé, et boire ce que vos pieds ont troublé. C'est pourquoi voici ce que dit le Seigneur Dieu : Voici, je jugerai entre la brebis grasse et la brebis maigre. Parce que vous avez heurté avec le côté et avec l'épaule, et frappé de vos cornes toutes les brebis faibles, jusqu'à ce que vous les ayez chassées, je sauverai mes brebis afin qu'elles ne soient plus au pillage, et je jugerai entre brebis et brebis (2).

Cette délivrance miséricordieuse et judicieuse en même temps — *salvabo gregem meum..... et judicabo inter pecus*

(1) La Vulgate porte le sens contraire : « Je conserverai celles qui sont grasses et fortes. » C'est aussi la leçon grecque, et beaucoup la préfèrent. Voir Knabenbauer sur *Ezéchiel,* p. 354.

(2) *Ezech.* xxxiv, 11-22. Dans la dernière description, le prophète compare la conduite des puissants à l'égard du peuple avec celle des brebis fortes au milieu du troupeau. Elles s'élancent les premières au pâturage ou à l'abreuvoir ; parfois, à coup de cornes ou d'épaules, elles repoussent les plus faibles ; elles piétinent l'herbe et troublent l'eau, et leurs restes deviennent le partage des brebis moins vigoureuses. C'est là l'injustice que fera cesser le Pasteur.

et pecus — une fois accomplie, et le retour enfin opéré du troupeau dans le bercail, le Seigneur suscitera non plus des pasteurs nombreux, mais un unique pasteur, le seul à qui les troupeaux pourront se confier.

Je susciterai sur elle un unique pasteur, qui les fera paître, mon serviteur David; il les fera paître et sera leur pasteur. Moi, le Seigneur, je serai leur Dieu, et mon serviteur David sera prince au milieu d'elles. Moi, le Seigneur, j'ai parlé (1).

C'est l'annonce la plus claire du Messie: catholiques et protestants le proclament (2), et les passages parallèles de la Bible le confirment (3).

Le prophète décrit les merveilles du règne de l'unique Pasteur. C'est la paix, la sécurité, l'abondance « sous les pluies de bénédictions » et dans la fertilité des collines d'Israël.

Il ne reste plus qu'à entendre de la bouche de Zacharie l'annonce des tourments réservés au Pasteur :

Épée, éveille-toi contre mon pasteur,
Et contre l'homme de ma compagnie,
Dit le Seigneur des armées.
Frappe le pasteur et les brebis se disperseront! (4)

Désormais les voix se taisent et le troupeau attend l'heure où viendra celui qui est prédit. S'il est ce que l'ont annoncé les prophètes, que paisibles seront ses bercails et heureuses sous sa houlette « les brebis de sa main »!

(1) *Ezech.* XXXIV, 23-24.
(2) Saint Augustin s'arrête à l'expliquer à ses fidèles : *Nunc vero jam regnaverat David, jam de vita ista exierat, jam patribus appositus erat, jam pro merito suo quiescebat : quid est quod dicit : excitabo David et faciam eis eum pastorem unum, nisi quia David ille est qui venit ex semine David. Serm.* XLVII, *De ovibus in Ezech.*, 20. Cf. S. HIL., *Tract. in psalm.* CXXXI, 2.
(3) *Is.* IX, 7; XI. — *Jer.* XXIII, 5; XXX, 9. — *Os.* III, 5, etc.
(4) *Zach.* XIII, 7.

Mais tout ce qu'a dit l'Ancien Testament n'est qu'ombre et figure, et la réalité sera plus éloquente et plus belle encore.

* * *

Celui qui vient s'appellera lui-même le bon Pasteur et toute sa conduite confirmera son nom. Nul ne sera bon comme lui, car il aura les tendresses infinies d'un Dieu pour son troupeau, et les compassions amoureuses de l'homme qui voudra tout partager de nos infirmités (1).

Mais quoi, dirons-nous avec saint Augustin, les brebis lui sont-elles nécessaires, et n'est-il pas bien plutôt nécessaire aux brebis ? (2) Il est vrai, et cependant si la brebis s'égare il volera à sa recherche. C'est qu'il n'est pas du nombre des mercenaires que Dieu condamnait par la voix d'Ézéchiel : *erraverunt greges mei in cunctis montibus..... et non erat qui requireret, non erat, inquam, qui requireret* (3). Pour lui il est vrai Pasteur, il est plus que cela, il est le bon Pasteur.

Quel est parmi vous, dit-il, l'homme qui ayant cent brebis, s'il en perd une, ne laisse pas les quatre-vingt-dix-neuf dans le désert et ne court pas après celle qui s'est perdue, jusqu'à ce qu'il la trouve? Et lorsqu'il l'a trouvée, il la met avec joie sur ses épaules, et, revenant à la maison, il convoque ses amis et ses voisins et leur dit : Réjouissez-vous avec moi, car j'ai trouvé ma brebis qui était perdue. Je vous dis qu'il y aura de même plus de joie dans le ciel pour un pécheur faisant pénitence que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence (4).

L'Ancien Testament ne nous a rien fait entendre d'aussi touchant que cette simple parabole. C'est notre Pasteur qui

(1) *Hebr.* II, 17-18; IV, 15.
(2) *In Epist. Joan. tract.* IX, 14. *Quæsivit nos, eum sum non quæreremus. Ovis una erraverat invenit eam, gaudens in humeris suis reportavit. Et numquid ovis erat pastori necessaria, et non ovi potius pastor necessarius erat?*
(3) *Ezech.* XXXIV, 6.
(4) *Luc.* XV, 4-7. — Cf. *Matth.* XVIII, 12-14.

parle et l'on sent dans sa parole « les empressements infinis de sa charité pour les âmes..... il les cherche, il les trouve, il les rapporte. » (1)

Une seule brebis est perdue, il ne pense cependant qu'à elle, et, tandis que les autres sont dans leur pâturage solitaire, il court après l'égarée, il court jusqu'à ce qu'il la trouve, *donec inveniat eam;* après bien des fatigues, il la retrouve et ne la moleste pas, mais comme elle s'est épuisée dans ses égarements — *multum enim errando laboraverat* (2), il la prend sur ses épaules et la ramène joyeux au bercail, plus fier de cet unique trophée que de tout son troupeau fidèle.

Nous les connaissons, les brebis égarées que le Pasteur aimant a poursuivies, arrachées au péril et rapportées sur ses épaules. Elle était de ce nombre la Samaritaine qu'il allait attendre, fatigué et épuisé, au puits de Jacob; de ce nombre aussi la pécheresse qu'il chercha au festin de Simon, et combien d'autres encore! Et nous-mêmes n'étions-nous pas de ces brebis errantes? Il nous a rapportés au bercail sur ses épaules, c'est-à-dire, suivant saint Ambroise, sur les bras de sa croix: *Humeri Christi crucis brachia sunt. Illic peccata mea deposui, in illa patibuli nobilis cervice requievi* (3).

Mais si délicate que soit la parabole rapportée par saint Luc et saint Matthieu, elle ne dit pas encore le dernier mot sur le caractère du pasteur d'Israël. C'est dans saint Jean que nous le trouvons. Le berger peut rechercher avec sollicitude sa brebis perdue, lutter comme David contre le lion et l'ours pour leur arracher la proie (4), et nous l'admirons; mais Jésus a dit en saint Jean: Il n'y a pas de plus grand

(1) Bossuet, *Sermon sur l'ardeur de la Pénitence*, 1er point.
(2) Tertull., *De Pœnit*, 8.
(3) S. Ambr., *in Luc*, lib. VII, ccix.
(4) *I Reg.* xvii, 34-36.

amour que de donner sa vie pour ses amis (1). C'est ce qu'il fera à la lettre pour son troupeau. Ce don volontaire total de sa vie met le dernier sceau à son caractère, et c'est de lui qu'il s'autorise pour prendre son titre, le plus cher et le plus beau, de bon Pasteur : *ego sum Pastor bonus*, et avec toute la force et la délicatesse du grec : ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.

L'allégorie qu'il emploie dans cette circonstance était familière aux Juifs. N'avaient-ils pas sous les yeux le spectacle quotidien des bergeries?

En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui n'entre pas par la porte dans le bercail des brebis, mais y monte par ailleurs, celui-là est un voleur et un larron. Mais celui qui entre par la porte est le pasteur des brebis. A celui-là le portier ouvre, et les brebis entendent sa voix, et il appelle ses propres brebis par leur nom, et les fait sortir. Et lorsqu'il a fait sortir ses propres brebis, il marche devant elles, et les brebis le suivent parce qu'elles connaissent sa voix. Mais l'étranger, elles ne le suivent pas, elles le fuient plutôt, car elles ne connaissent pas la voix des étrangers (2).

C'est de l'Ézéchiel, mais avec un accent plus doux et plus pénétrant; du reste, l'allusion aux paroles du prophète sera plus visible encore dans la suite. Si transparente toutefois que fût la pensée du Maître, surtout pour des hommes qui se représentaient au naturel le tableau décrit par lui, les apôtres ne comprirent pas ce qu'il leur disait. Il développa donc point par point la similitude de la bergerie.

En vérité, en vérité, je vous le dis : c'est moi qui suis la porte des brebis. Tous ceux qui sont venus sont des voleurs et des lar-

(1) *Joan.* xv, 13.
(2) *Joan.* x, 1-5. Ce petit tableau représente toute la vie d'une bergerie orientale. Un mur en pierres forme l'enceinte. C'est là que se renferment les troupeaux. Au matin, chaque berger, au seul appel de sa voix, range ses brebis autour de lui sans difficulté et les conduit au pâturage; elles n'obéissent qu'à la voix qui leur est connue; le cri de l'étranger les trouble, les effraye et les t uir.

rons, et les brebis ne les ont point écoutés. Je suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé : il entrera et il sortira et il trouvera des pâturages. Le voleur ne vient que pour voler et tuer et perdre ; moi je suis venu pour qu'elles aient la vie et qu'elles l'aient surabondamment.

Je suis le bon Pasteur. Le bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis. Mais le mercenaire, celui qui n'est pas le pasteur, à qui les brebis n'appartiennent pas, voit le loup qui vient ; il abandonne les brebis et s'enfuit. Et le loup ravit et disperse les brebis. Or, le mercenaire fuit parce qu'il est mercenaire et qu'il ne s'inquiète pas des brebis. Moi, je suis le bon Pasteur ; et je connais mes brebis et mes brebis me connaissent. Ainsi que mon Père me connaît, moi aussi je connais le Père et je donne ma vie pour mes brebis (1).

Il est remarquable que Notre-Seigneur s'efforce d'établir comme un parallèle entre les relations qu'il a avec son Père et ses relations intimes avec les âmes. Et comme il insiste sur son titre de bon Pasteur, dont les excès des mercenaires mettent encore en plus vive lumière le touchant caractère ! La prédiction de sa mort apportée en témoignage de son amour semble ouvrir aussitôt de plus vastes horizons. Il ne dit plus qu'il n'est envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. Son bercail est trop vaste pour ne s'ouvrir qu'aux troupeaux de Judée et de Galilée. Il a d'autres brebis et il ira les chercher. Mais que lui en coûtera-t-il ? La vie ; il ne l'ignore pas, il la donne volontairement et librement, et son Père l'aime précisément à cause de ce sacrifice magnanime. A ce prix il est le bon Pasteur, l'unique Pasteur du seul bercail véritable.

Et j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail ; celles-là aussi, il faut que je les amène, et elles entendront ma voix, et il n'y aura plus qu'un bercail et qu'un Pasteur. Voilà pourquoi le Père m'aime : parce que je donne ma vie pour de nouveau la

(1) *Joan.* x, 7-15.

reprendre. Personne ne me la prend, c'est moi qui la donne de moi-même. J'ai puissance de la donner et j'ai puissance de la reprendre. C'est là le précepte que j'ai reçu de mon Père (1).

Quel bonheur donc, s'écrie saint Augustin, de faire partie de ce troupeau de Dieu! *Quanta felicitas est esse gregem Dei* (2). Pas une brebis ne se perd dans ce bercail divin: *de ovibus istis nec lupus rapit, nec fur tollit, nec latro interficit* (3). Le Seigneur lui-même prend à cœur de l'affirmer solennellement dans de courtes et sentencieuses propositions:

Mes brebis entendent ma voix,
Et je les connais;
Et elles me suivent,
Et je leur donne la vie éternelle,
Et elles ne périront jamais,
Et personne ne les ravira de ma main (4).

Ainsi le bon Pasteur demeure à jamais l'incarnation vivante de l'amour le plus tendre et le plus généreux, poussé jusqu'au sacrifice et à la mort. Il n'est pas d'image que l'antiquité chrétienne ait autant vénérée et reproduite. Partout on la retrouve: sur les sarcophages, sur les murs des chapelles aux catacombes, comme sur les plus menus objets. A une époque où les chrétiens pouvaient, en quelque sorte, rendre au Seigneur par leur mort le sang qu'il avait versé, ils aimaient s'entourer des symboles du bon Pasteur. Sa vue leur disait ce qu'il avait fait pour eux, et les animait à tout donner pour son amour.

Ils le représentent debout, la brebis retrouvée sur les épaules, au milieu du troupeau qui se tourne vers lui avec

(1) *Joan.* x, 16-18.
(2) S. Aug., *Serm.* xlvii, *De ovibus in Ezech.*, 3.
(3) *Id.*, *in Joan. tract.* xlviii, 6.
(4) *Joan.* x, 27-28.

reconnaissance; d'autres fois, pour mieux voiler le symbole, ils le peignent tenant d'une main la flûte de Pan, et de l'autre la brebis perdue qu'il rappelle et attire à lui par les charmes vainqueurs de son amour; ailleurs enfin, par allusion peut-être à la Samaritaine, il est assis épuisé et se repose. Sous tous ces symboles se perpétue le souvenir du bon Pasteur de la parabole.

En d'autres circonstances l'artiste inconnu semble plus préoccupé de traduire l'allégorie de saint Jean. Au cimetière de Sainte-Domitille, il représente l'agneau et, appuyée contre lui, la houlette pastorale à laquelle est suspendue la *mulctra* ou vase de lait qui figure l'Eucharistie. C'est Jésus immolé et devenu la nourriture de son troupeau.

A travers les siècles et jusqu'à nos jours, l'image du bon Pasteur est restée la plus délicate et la plus exquise qui puisse captiver un cœur d'artiste et de poète.

Mais mieux encore que dans les chefs-d'œuvre de la main de l'homme, il se perpétue et revit dans les âmes d'apôtres. Comme lui, s'ils sont fidèles à leur vocation, les apôtres cherchent sans se lasser la brebis errante, ils la poursuivent et la pressent de leurs appels.

Avec quelle intensité de vie saint Augustin dépeint la lutte qui s'engage entre la brebis et le Pasteur! Elle repousse ses appels: *Quid me vis? quid me quœris?* Et lui: *Quia in errore es, revocare volo; quia periisti, invenire volo.* Elle s'entête en son égarement: *Sic volo errare, sic volo perire.* Mais combien plus le bon Pasteur s'acharne-t-il à sa recherche: *Sic vis errare, sic vis perire! Quanto melius ego nolo? Prorsus audeo dicere, importunus sum..... Revocabo errantem, requiram perditam: velis nolis, id agam. Et si me inquirentem lanient vepres silvarum, per omnia angusta me coarctabo: omnes sepes excutiam; quantum mihi virium terrens Dominus donat, omnia peragrabo: revocabo erran-*

tem, requiram pereuntem. Si me pati non vis, noli errare, noli perire (1). C'est dans le même sentiment que le grand évêque disait à ses fidèles : *Nolo salvus esse sine vobis* (2).

Imitateurs de l'inlassable amour du Pasteur dans sa recherche de la brebis égarée, les apôtres ont su eux aussi donner leur vie pour le troupeau. Et qu'ont-ils fait autre chose, tous ces Papes des premiers siècles et ces évêques qui teignirent de leur sang les chaires pontificales?

Depuis lors, Dieu n'a jamais voulu que son bercail fût privé du sang des pasteurs, et toujours il appelle quelque apôtre au partage de son sacrifice. Et certes, la vie d'un pasteur d'âmes, si courte soit-elle, est assez belle quand on peut, à la dernière page, écrire la parole divine : *Ego sum pastor bonus; bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis* (3).

SÉRAPHIN PROTIN.

(1) S. AUG., *De ovibus in Ezech. Serm.* XLVI, 14.
(2) *Id., Serm.* XVII, 2. *De Script.*
(3) *Joan.* X, 11.

SAINT JÉROME A CONSTANTINOPLE

AVANT LE CONCILE

Après avoir considéré en saint Jérôme, pendant les deux ou trois années de son séjour à Constantinople, l'homme d'études, l'historien, l'exégète, le traducteur d'Origène et d'Eusèbe, le disciple ou du moins le familier de saint Grégoire de Naziance, on peut se demander si, outre tout cela, il n'est pas encore dans ses pensées, dans ses jugements et appréciations, et avec les tendances propres à son esprit et à son caractère individuel, le représentant inconscient de l'Église romaine et de toute la chrétienté latine.

La question est d'autant plus intéressante que ces mêmes années sont importantes et presque décisives dans l'histoire. Elles marquent la chute de l'hérésie officielle, le triomphe de l'orthodoxie nicéenne, le relèvement momentané de l'empire, entre les mains de Théodose et sous les fortes influences de l'épiscopat chrétien, qui doit bientôt se personnifier en saint Ambroise.

En même temps, elles amènent ou elles aigrissent entre les deux Églises d'Orient et d'Occident des conflits encore légers en apparence, mais dont les conséquences redoutables devaient se révéler dans l'avenir. L'arianisme meurt, mais le byzantinisme commence.

Or, saint Jérôme était en plein champ de bataille, non pas comme combattant, mais comme témoin, témoin im-

puissant d'abord, mais non impassible, témoin qui parle, qui écrit, qui se souvient, et dont les sentiments seront bientôt partagés à Aquilée, à Rome, en Italie et dans tout l'Occident.

Il faut cependant le reconnaître, l'attitude de saint Jérôme à Constantinople, entre l'année 379 et l'année 381, n'est pas facile à déterminer. Les documents font défaut. D'une part, il a interrompu brusquement sa *Chronique* à la mort de Valens; de l'autre, il semble avoir suspendu sa correspondance. A-t-il écrit à Rufin, à Bonose, à Chromace, à Héliodore? A-t-il écrit à Paulin d'Antioche ou à Évagre? S'il a écrit, que disait-il, et pourquoi ces lettres ont-elles disparu?

Nous savons seulement qu'il s'était attaché à Grégoire de Naziance et qu'il resta fidèle à cette noble amitié. Nous savons aussi qu'il ne renonça jamais au parti de Paulin dans l'affaire du schisme d'Antioche; mais surtout nous connaissons, par les lettres écrites du désert à saint Damase, son inviolable dévouement au siège de saint Pierre. « C'est en Occident, dit-il, que se lève le soleil de justice! *In Occidente sol justitiæ oritur.* C'est l'Occident seul qui a conservé dans son intégrité l'héritage des Pères : *Profligato a sobole mala patrimonio, apud vos solos incorrupta Patrum servatur hæreditas.* » Jérôme ne connaît point Vital, il repousse Mélèce, il ignore même Paulin : *Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum.* Il lui suffit de Damase : *Si quis Cathedræ Petri jungitur, meus est.* Dans sa lettre à Marc de Teleda, il dit que s'il est hérétique, comme on l'en accuse, il l'est avec l'Occident tout entier et avec l'Égypte, avec Damase de Rome et avec Pierre d'Alexandrie : *Hæreticum me cum Occidente, hæreticum cum Ægypto, hoc est, cum Damaso Petroque condemnent!*

Voilà, en quelques traits rapides, les dispositions intérieures de saint Jérôme, ses sympathies ou ses préventions à l'égard des grands personnages qui vont entrer en scène.

Si incomplètes que soient ces données, il n'est pas impossible d'en déduire avec vraisemblance les impressions diverses qu'ont dû produire sur lui les événements. Ces impressions, il ne les communiquait pas toutes à Grégoire de Naziance, qui ne pouvait ni les partager ni les comprendre, mais j'imagine qu'il en faisait volontiers la confidence à ses amis plus intimes Vincent et Gallien, latins et romains comme lui. Que ne donnerait-on pas pour entendre la conversation de ce petit groupe d'Occidentaux, qui passait presque inaperçu dans la grande cité, au milieu des magnificences de la cour et de l'épiscopat oriental! Nous n'avons aucun écho de ces entretiens, mais nous pouvons essayer d'en deviner le sens, et cet effort n'est pas indigne de l'histoire.

I

Après la désastreuse bataille du 9 août 378, il n'y avait plus en Orient ni empereur ni empire. Bien que les villes de la Thrace, Andrinople, Périnthe et Constantinople même, se fussent mises rapidement en état de défense contre les barbares, on ne voit pas qu'aucune candidature impériale se soit manifestée à Constantinople ou ailleurs. Tous les regards et toutes les espérances se portèrent sur un jeune homme de dix-neuf ans à peine, doux, modeste, presque timide, sans ambition, et malheureusement aussi sans génie, mais honnête et désintéressé jusqu'à l'héroïsme, ayant l'intelligence du bien public et sachant lui sacrifier sa gloire personnelle. L'empereur d'Occident, Gratien, sauva l'Orient en lui donnant Théodose.

Malgré son nom grec, Théodose était de vieille race latine, de ces Latins d'Espagne qui, depuis trois siècles, avaient fourni à Rome des poètes, des philosophes, des consuls et des empereurs. On disait qu'il était de la famille

de Trajan et qu'il lui ressemblait de visage. Il avait comme lui, avec les vertus militaires, celles de l'homme politique : l'activité, l'expérience, le don du commandement; mais il avait de plus que lui les lumières d'une conscience chrétienne.

Quand il fut associé à l'empire, le 19 janvier 379, il n'était que catéchumène. Sa foi, comme celle de Gratien, était la foi catholique, la foi d'Osius de Cordoue et de Grégoire d'Elvire. Dans son voyage rapide des bords du Duero à ceux du Danube, il n'avait pas eu le temps de consulter son compatriote saint Damase, ou saint Ambroise, comme l'avait fait Gratien, ou quelque grand évêque d'Occident; mais, préoccupé des difficultés religieuses qui l'attendaient à Constantinople et dont il avait le vague soupçon, se sentant incapable de pénétrer sans guide, lui laïque et latin, dans les subtiles distinctions de la théologie grecque, averti d'ailleurs par une maladie soudaine des fragilités d'une vie si brusquement transformée, il voulut recevoir les enseignements dogmatiques préparatoires au baptême des lèvres d'un évêque, non seulement orthodoxe, mais en communion permanente avec le Saint-Siège.

Dans son admirable détachement des grandeurs humaines, Gratien avait cédé à son collègue une partie de l'*Illyricum*, en particulier la province de Macédoine, et Théodose avait résolu de s'établir pour quelque temps à Thessalonique, afin d'y reconstituer son armée, tandis que les tribus barbares, dispersées dans la Thrace, fondaient peu à peu comme la neige au printemps. L'évêque de Thessalonique était Ascholios, Cappadocien d'origine, mais qui s'était enfermé tout jeune encore dans un monastère d'Achaïe et qui, appelé à l'épiscopat par le suffrage du peuple, exerçait sa charge pastorale depuis de longues années avec le zèle d'un apôtre. Saint Basile l'avait autrefois félicité de son affection pour la cause de saint Athanase, qui était la cause même de l'Église. A l'époque de l'invasion des Goths, lors-

qu'ils s'étaient présentés sous les murs de Thessalonique, Ascholios les avait repoussés, disait-on, par la force de ses prières. Mais ce qui dut attirer principalement la confiance de Théodose, c'est que les Églises de Macédoine, et en particulier celle de Thessalonique, dépendaient directement du Siège de Rome.

Ascholios avait fait souvent le voyage d'Italie, il était en correspondance fréquente avec saint Damase, et il avait probablement assisté au Synode romain de 374. C'était lui que le Pape consultait d'ordinaire sur les affaires orientales, sur le litige d'Antioche, sur les erreurs d'Apollinaire. Aucun évêque latin, pas même Ambroise, ne connaissait comme Ascholios l'état religieux de l'Église grecque, et aucun évêque grec, pas même Grégoire de Naziance, ne pouvait présenter de plus sûres garanties de la pureté de sa foi.

Ainsi Théodose inaugurait son règne réparateur à Thessalonique, sur les frontières des deux empires et des deux chrétientés, en choisissant pour catéchiste le représentant presque officiel de l'orthodoxie romaine.

Évidemment, ce choix n'était pas pour déplaire à Jérôme.

II

Cependant, à Constantinople, il y avait des orages. Le séjour prolongé de Théodose à Thessalonique laissait aux Ariens leur liberté d'action. Maîtres des basiliques, toujours favorisés par les magistrats restés en charge après la mort de Valens, confiants dans le nombre de leurs adhérents et dans cette longue possession de plus d'un demi-siècle, ils redoublaient d'insolence et allaient même quelquefois jusqu'aux violences criminelles, soit pour effrayer Grégoire de Naziance et lui faire quitter la place, soit pour intimider Théodose lui-même en lui montrant quelle force de résistance ils pourraient opposer à tout essai de réaction catholique.

Mais cette tactique, si habile qu'elle puisse paraître, ne leur réussit pas. Théodose avait tout le courage nécessaire aux hommes d'État, et Grégoire ne craignait point la mort. N'était-il pas venu pour prêcher au péril de sa vie? Il fut calomnié, outragé, poursuivi à coups de pierre. Un jour, peut-être le Samedi-Saint de l'an 379, le sanctuaire de l'Anastasie fut envahi par des troupes de forcenés, hommes et femmes, prétendues vierges et prétendus moines, *bacchantes et satyres échappés des monastères et portant en triomphe jusque sur la chaire du pontife leur impur Corybante*. Les Saints Mystères furent profanés; un clerc de Grégoire, Théodore, que l'on croit être le futur évêque de Tyane, fut laissé pour mort baigné dans son sang. Ces orgies, ces fureurs d'un peuple livré à des meneurs fanatiques ne découragèrent pas Grégoire de Naziance. Toutes les souffrances lui étaient un gain et une joie parce qu'elles lui amenaient de nouveaux fidèles.

Malheureusement, s'il était invincible de ce côté et si, d'autre part, sa théologie et son éloquence dépassaient infiniment toutes les ressources intellectuelles des Ariens, son caractère pouvait, en certaines circonstances, donner quelque prise à l'ennemi.

Toujours simple de cœur, même dans sa vieillesse, toujours porté aux enthousiasmes imprudents, il avait reçu dans son intimité un homme bien différent de Jérôme. C'était un Égyptien nommé Maxime, qui prétendait unir en sa personne l'ascétisme et la philosophie, non pas la philosophie de Platon, mais celle de Diogène. Le Cynique, avec son bâton et sa tunique d'une blancheur douteuse, avait surtout comme signe distinctif une longue chevelure épaisse et roussâtre. On racontait de diverses manières son histoire, car il avait couru déjà bien des aventures, en particulier à Corinthe, et son dos portait des traces d'étrivières dont il faisait des cicatrices de martyre.

Comment saint Grégoire se laissa-t-il séduire par cet étrange personnage?

Maxime affectait la piété, l'ascétisme, le mépris du monde. Il écoutait avidement les discours de l'Anastasie, il en parlait avec admiration, il savait flatter comme il savait mentir. Grégoire était peut-être encore trop sensible à l'éloge : les fibres du cœur humain ont des replis si cachés, que les plus saintes âmes, les plus pures, les plus austères et même les plus humbles, ne sont jamais assurées contre les surprises de la vaine gloire.

Cependant, Maxime le Cynique avait un autre titre plus sérieux à la bienveillance de Grégoire. Non seulement il était en communion avec Pierre d'Alexandrie et avec les évêques d'Égypte, mais les événements prouvèrent bientôt qu'il était leur homme de confiance, presque leur mandataire pour exercer à Constantinople une sorte d'espionnage discret sur les affaires ecclésiastiques.

Pierre d'Alexandrie s'était tout d'abord montré favorable à Grégoire; il lui avait écrit des lettres amicales et lui avait même envoyé certains insignes épiscopaux comme pour reconnaître ses droits sur l'Église de Constantinople. Cette adhésion du successeur d'Athanase était d'autant plus précieuse, qu'elle entraînait presque nécessairement celle des évêques de l'Occident et celle de l'évêque de Rome. Ayant ainsi reçu de Pierre d'Alexandrie une sorte d'investiture pour sa difficile mission, Grégoire aurait cru manquer au devoir de la reconnaissance s'il n'avait pas fait un accueil chaleureux au protégé de Pierre, à Maxime le Cynique.

Mais sa nature droite et confiante allait vite aux extrêmes. A ses yeux, Maxime était plus qu'un ami, c'était un saint et un confesseur de la foi. Il voulut lui rendre ce témoignage public et, avec une incompréhensible imprudence, il fit, de sa bouche d'or, le panégyrique de Maxime, face à face avec Maxime, dans cette église de l'Anastasie où il

avait prononcé ses grandes oraisons théologiques. Il mêla à l'éloge de Maxime celui d'Athanase, celui de Pierre, celui des martyrs d'Alexandrie.

Le discours est éloquent comme tous ceux qui sont sortis de ses lèvres, mais combien il est pénible à lire quand on connaît la suite de l'histoire du Cynique, qui obligea Grégoire à chanter de si douloureuses palinodies.

Quelques semaines après le panégyrique, l'intrigue était nouée, Maxime avait recruté des partisans, il pouvait jeter le masque. Des évêques égyptiens arrivèrent en cachette, on rassembla les mariniers de la Corne d'Or, presque tous Égyptiens aussi, et, à la tête de cette troupe, ils pénétrèrent pendant la nuit dans l'église et procédèrent à l'ordination de Maxime comme évêque de Constantinople. Le jour les surprit au milieu de l'opération. Les fidèles survinrent en grand nombre et chassèrent les intrus. Maxime et ses consécrateurs se réfugièrent chez un joueur de flûte, et c'est là que tomba la glorieuse chevelure. Quand on revit Maxime tout frais tondu, le peuple se contenta de rire. Une telle ordination paraissait trop burlesque pour être prise au sérieux.

Mais Grégoire de Naziance portait au cœur une inguérissable blessure. Il se reprochait à lui-même son imprévoyance, sa naïveté d'enfant. Il sentait bien qu'il y avait dans sa situation à Constantinople des embarras, des complications inextricables pour lui. Il résolut de s'enfuir dans sa Cappadoce, puis il se laissa fléchir aux instances de son peuple. « Père, lui disait-on, si vous partez, c'est la Trinité qui part avec vous! » Grégoire resta par amour pour la Trinité.

Mais comment expliquer en cette circonstance la conduite de Pierre d'Alexandrie? Sans doute, il était de son intérêt d'avoir à Constantinople un évêque de sa création, et autant que possible un évêque égyptien. Il faut dire aussi

que Grégoire avait refusé plusieurs fois publiquement de prendre le titre d'évêque de Constantinople et qu'ainsi on pouvait considérer le siège comme vacant. Voilà des excuses, mais le choix de Maxime le Cynique n'en est pas moins singulier; et cette histoire des évêques égyptiens, qui préparent une consécration épiscopale comme on prépare un guet-apens, peut servir de préface au conciliabule du Chêne et au brigandage d'Éphèse.

Pour décharger la mémoire de Pierre d'Alexandrie, il faut admettre qu'il a été trompé comme Grégoire. Celui-ci, d'ailleurs, lui pardonna, mais les pardons les plus généreux n'empêchent pas les causes de produire leurs effets. Il résulta de toute cette affaire un malaise pénible et dangereux. Maxime, le protégé de Pierre, ne serait-il pas aussi le protégé de l'Occident, le protégé de Damase, peut-être celui de l'empereur?

III

Chassé de Constantinople par le mépris public, Maxime alla demander justice à Théodose. Il se prétendait évêque légitime. Sa foi était celle de Nicée, celle de Pierre d'Alexandrie, celle de Damase de Rome. Grégoire était orthodoxe sans doute, grand orateur et grand théologien, mais il avait refusé l'épiscopat de la ville impériale. Maxime seul avait des droits. Théodose écouta cette apologie, et l'on peut croire qu'il eut un moment d'hésitation. Mais Ascholios connaissait Grégoire, il connaissait Pierre d'Alexandrie, il devina quelque chose de la vérité, et toute l'affaire fut référée à Damase.

Maxime, éconduit, retourna en Égypte et recommença ses intrigues pour obtenir, à défaut du siège de Constantinople, celui d'Alexandrie. Pierre dut se défendre à son tour contre les agressions du Cynique, et c'est après avoir reconnu son erreur qu'il mourut, le 14 février 380.

Cependant, Grégoire n'avait rien fait pour se défendre. Saint Basile avait plusieurs fois recouru à l'évêque de Rome, soit pour appuyer la cause de Mélèce, soit pour obtenir un concours efficace de l'Occident dans la lutte contre l'arianisme. Il avait écrit aussi à saint Ambroise et à saint Valérien d'Aquilée. Mais nous ne voyons pas que Grégoire de Naziance ait jamais fait une démarche de ce genre. Sa correspondance n'a conservé aucune trace d'une lettre quelconque adressée à un personnage du monde latin. Il y avait, dans sa nature, une tendance invincible à concentrer en lui-même ses tristesses, ses inquiétudes, ses impuissances. Il s'en humiliait devant Dieu, il faisait de ses angoisses des prières, des élégies, des hymnes au Christ secourable, mais il lui répugnait d'en parler aux hommes. Pendant sa mission à Constantinople, on ne le voit pas un seul jour préoccupé de se ménager une alliance au dehors. Ascholios de Thessalonique est son compatriote, ils ont eu, l'un et l'autre, Basile pour ami; ils ont la même foi, le même zèle ardent et pur, le même culte pour la mémoire de saint Athanase. Tout les rapproche: Ascholios est en faveur près de Théodose, il a toute la confiance de Damase, son influence serait décisive. Grégoire était trop intelligent pour ne pas apercevoir ce que réclamait la prudence humaine, j'entends la prudence légitime. N'importe! Grégoire ne demande rien et reste dans son isolement. Ce silence n'était point de l'orgueil, mais on pouvait l'interpréter en Occident comme l'indice d'une certaine défiance et même d'une sourde hostilité.

Pendant que Grégoire s'abstenait ainsi et semblait se désintéresser de l'événement, l'affaire se traitait entre Rome et Thessalonique. Damase, informé par Ascholios et les évêques macédoniens des prétentions de Maxime, répondait que l'ordination du Cynique était contraire aux canons et nulle dans ses effets, qu'il fallait donner à Constantinople un évêque irréprochable, afin que tous les catholiques

puissent se réunir sous sa conduite et jouir enfin de la paix si longtemps désirée.

Cette réponse prouve que le Pape et Ascholios lui-même regardaient le siège de Constantinople comme vacant. Damase ne pouvait ignorer la présence de Grégoire à Constantinople, ses travaux et l'éclat de sa prédication, mais il le considérait comme un évêque missionnaire, exerçant un apostolat de transition, en attendant une élection conciliaire.

Repoussait-il en principe la candidature de Grégoire? On ne peut l'affirmer absolument, mais ses dispositions étaient plutôt défavorables, car, dans des lettres à Ascholios et aux évêques de Macédoine, sans faire allusion au cas particulier de Constantinople, il disait que, dans les élections épiscopales, il fallait éviter de transférer un évêque d'un siège à un autre, parce qu'il résultait presque toujours de ces déplacements des troubles et des désordres. Ce motif d'exclusion pouvait être appliqué à Grégoire, élu évêque de Sasime, et qui passait à tort pour avoir exercé les fonctions épiscopales à Naziance. On donna plus tard à cette direction pontificale un sens absolu qui dépassait probablement les intentions de saint Damase. Le Pape, en posant un principe général de droit canonique, pouvait n'avoir pas présent à l'esprit le cas très spécial de Grégoire; et, d'ailleurs, toute loi souffrant exception, nulle exception ne pouvait être plus justifiée et mieux accueillie par Damase lui-même que celle qui aurait placé sur le siège de Constantinople le plus grand théologien de l'Orient. Du reste, Grégoire semble avoir ignoré jusqu'en juin ou juillet 381 le sens de la réponse de Damase à la consultation d'Ascholios.

Jérôme ne savait rien non plus de ces pourparlers entre Rome et Thessalonique, mais il en prévoyait peut-être l'issue. Dans la ridicule entreprise de Maxime le Cynique,

favorisée par Pierre d'Alexandrie, il n'avait pas hésité à s'attacher plus que jamais à la cause de Grégoire. Cependant, nous en avons eu déjà des preuves, Pierre d'Alexandrie était à ses yeux une autorité imposante. Pendant son long exil, Pierre avait vécu à Rome; toute l'admiration que l'Occident avait vouée à saint Athanase s'était reportée sur son successeur. Se détacher de Pierre, n'était-ce pas aussi se détacher de Damase? Malgré ces considérations, il semble bien que Jérôme ait jugé sévèrement le procédé de l'évêque d'Alexandrie. Ce qu'il dit dans sa *Chronique* prouve que ses sympathies à l'égard de Pierre se sont singulièrement refroidies pendant son séjour à Constantinople. « Pierre, dit-il, se montra tellement indulgent pour les hérétiques après la mort de Valens qu'on le soupçonna de recevoir de l'argent pour prix de ses absolutions. » Cette phrase, dont nous n'examinons pas la valeur historique, pourrait bien être une revanche indirecte prise par l'ami de Grégoire de Naziance sur l'évêque protecteur de Maxime.

Nous parlons d'amitié, et le mot est juste sans doute, mais cette amitié ne pouvait être intime. Si Jérôme avait eu une influence réelle sur l'esprit ou sur le cœur de Grégoire de Naziance, le moment était venu de l'exercer, de prier, de supplier et d'obtenir, à force d'instances, que Grégoire écrivît lui-même à Damase, qu'il recourût, comme l'avaient fait autrefois Basile et Athanase, à l'autorité tutélaire du Pontife romain. L'heure était décisive, cette lettre aurait pu changer le cours des événements. Mais Jérôme n'avait pas pris l'ascendant nécessaire sans doute pour oser donner des conseils en ces graves circonstances; ou bien, s'il osa en suggérer, Grégoire ne jugea pas à propos de les suivre.

Ainsi tout restait en suspens dans l'attente de l'empereur.

IV

Enfin, Théodose reçut le baptême à Thessalonique des mains d'Ascholios, et, le 28 février 380, parut un décret adressé au peuple de Constantinople. L'empereur y exprimait sa volonté en termes significatifs. Il ordonnait *que tous les peuples soumis à son gouvernement demeurassent dans la religion que l'apôtre Pierre avait transmise aux Romains et qui est professée par Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie.*

Ainsi Théodose, sous l'inspiration d'Ascholios, désignait comme règles vivantes de la foi les deux mêmes pontifes dont saint Jérôme avait fait ses garants dans sa lettre à Marc de Teleda. Malgré les fâcheux souvenirs de l'intervention de l'évêque d'Alexandrie dans l'affaire de Maxime, Jérôme devait être content de l'empereur.

L'édit impérial était clair, précis, il marquait la volonté ferme du Prince de rétablir l'unité parfaite de foi et de communion dans l'Église et dans l'Empire. Gratien et Théodose étaient d'accord, comme jamais leurs prédécesseurs ne l'avaient été depuis l'édit de Milan. L'un et l'autre reconnaissaient explicitement la primauté effective de l'évêque de Rome, dont l'évêque d'Alexandrie était en Orient le substitut ou le vicaire.

Il était temps pour Théodose de prendre possession de sa capitale et d'assembler le Concile qui devait terminer tous les débats, résoudre toutes les difficultés, unir les deux chrétientés de langue latine et de langue grecque aussi étroitement qu'étaient unis les empereurs. La Thrace était libre; les barbares, dispersés par petites bandes, avaient été détruits peu à peu ou pris à la solde de l'empire et enrôlés dans les légions. Théodose avait réparé l'immense désastre d'Andrinople presque sans combat.

Il entra enfin à Constantinople le 24 novembre. L'accueil

de la population, en grande majorité arienne, dut être froid. Grégoire de Naziance se porta-t-il à la rencontre de l'empereur? Quand on a un peu pénétré dans son caractère, on peut, sans hésiter, répondre qu'il ne fit aucune démarche de ce genre et qu'il attendit.

L'entrevue eut lieu sans doute le lendemain. Elle fut ce qu'elle pouvait être entre deux hommes qui avaient une foi commune mais aucun autre point de contact. Grégoire nous a révélé ses impressions dans son poème autobiographique. Il lui sembla que l'empereur était *bon*, ou plutôt qu'il n'était *point méchant,* ἄνθρωπος οὐ κακὸς μέν, que sa foi était pure, ses intentions droites, qu'il pouvait faire du bien en maintenant les foules dans le devoir, mais qu'il n'était pas homme à relever tant de ruines accumulées, qu'il manquait de zèle, d'ardeur, ζέσις, ou, si l'on veut, de confiance et d'audace, θάρσος ἢ θράσος. Ces appréciations, y compris l'étrange litote οὐ κακὸς μέν, sont vraiment trop sévères. Elles s'expliquent par l'état d'âme de saint Grégoire de Naziance et par un manque absolu d'affinité entre ces deux natures. Il fallait un Romain comme Ambroise pour estimer Théodose à son juste prix. Cependant, l'entretien se termina par cette aimable parole de l'empereur: « C'est Dieu qui, par mes mains, vous donne la grande Église. » (1) La promesse paraissait si difficile à tenir, quand on connaissait l'état des esprits dans la capitale, que Grégoire de Naziance se refusa à y croire jusqu'à l'événement.

Le jour même, l'empereur somma à l'évêque arien Démo-

(1) M. DE BROGLIE (*L'Église et l'Empire romain, Valentinien et Théodose,* t. I, p. 408, édition de 1868) traduit ainsi la parole de l'empereur : « Constantinople vous demande et Dieu se sert de moi pour vous donner cette Eglise ». Dans cette phrase, le lecteur comprend nécessairement que Théodose promet à Grégoire le siège et la dignité épiscopale. Mais dans le texte grec du poème autobiographique, il n'est question ni de Constantinople, ni de l'épiscopat, mais seulement de la grande Eglise, c'est-à-dire de Sainte-Sophie, τὸν νεών. Constantinople d'ailleurs, au mois de novembre 380, était loin de réclamer Grégoire pour évêque.

phile de souscrire au symbole de Nicée, et, sur son refus, il lui enjoignit de quitter la grande basilique.

La ville tout entière s'émut. Les Ariens se rassemblaient, versaient des larmes, poussaient des gémissements, proféraient des menaces; l'empereur resta inflexible.

Le jeudi 26 novembre, il conduisit lui-même, à la tête de ses soldats, Grégoire de Naziance à Sainte-Sophie (1). C'était une triste matinée d'hiver. Le ciel était sombre et couvert d'épais nuages. La foule, pressée sur le passage du cortège, gardait une attitude hostile, et Grégoire s'avançait faible et chancelant, plus semblable à un prisonnier qu'à un triomphateur.

Quand on fut entré dans le temple et dans l'enceinte du chœur, il leva les yeux et les mains et entonna le cantique de louanges. Aux premiers mots de la psalmodie, le nuage s'ouvrit tout à coup et la basilique fut remplie de lumière·

Ces rayons de soleil qui brillaient comme par miracle changèrent subitement les dispositions de ces foules mobiles. L'apôtre de l'Anastasie fut acclamé comme évêque de la ville impériale, élection tumultuaire qui ne décidait rien en droit.

Après l'église de Sainte-Sophie, celle des Apôtres et toutes les autres églises de Constantinople furent restituées aux catholiques. Grégoire put célébrer les fêtes de la Nativité du Seigneur dans les basiliques de Constantin.

Nous avons conservé ces trois discours du 25 décembre, du 6 et du 7 janvier, dont plusieurs passages de haute importance dogmatique sont cités par saint Augustin et saint Léon. Le dédoublement de la fête de la Théophanie s'accomplissait ainsi à Constantinople d'abord; les autres Églises d'Orient allaient suivre (2).

(1) Autre erreur de M. de Broglie, qui croit que la grande Eglise était l'Eglise des Saints-Apôtres.

(2) Je crois que l'on peut considérer l'année 380 comme l'année initiale de ce

L'Église romaine, dès l'époque de saint Hippolyte, avait adopté pour anniversaire de la naissance du Christ la date du 25 décembre qui coïncidait avec le solstice d'hiver. Au contraire, en Orient, le 6 janvier était la fête unique qui rappelait à la fois la Nativité, l'adoration des Mages et le baptême du Jourdain. Mais il était dans l'esprit de l'Église de s'enrichir peu à peu de solennités nouvelles par de mutuels emprunts, et à la fin du IVe siècle l'Occident tout entier, Rome, l'Italie, les Gaules, l'Afrique, et, en Orient, Constantinople, Antioche, la Syrie, la Cappadoce célébraient deux fêtes au lieu d'une, comme les deux Églises le font encore aujourd'hui. Seules l'Égypte et la Palestine se refusèrent longtemps encore à l'introduction de la fête latine et, vers l'an 400, saint Jérôme, dans son monastère de Bethléem, se plaignait avec une certaine amertume de cette obstination des Églises palestiniennes : *Universus mundus contra hujus provinciæ opinionem loquitur.* A Constantinople, du moins,

mouvement liturgique. Il est vrai que dans les trois discours de saint Grégoire de Naziance on ne trouve rien de décisif pour établir qu'ils ont été prononcés en décembre 380 et janvier 381. Mais : 1° ils appartiennent à la période de la prédication à Constantinople ; 2° ils semblent s'adresser à des auditoires plus considérables que celui de l'Anastasie. Ce sont les arguments de Tillemont et de dom Clémencet. On peut ajouter : 3° que l'inauguration de la fête du 25 décembre ne s'explique bien que par la présence de Théodose à Constantinople; or, Théodose ne vint pas à Constantinople avant la fin de novembre 380 et Grégoire n'était plus à Constantinople après juin 381. Les renseignements sur la célébration de la fête du 25 décembre en Cappadoce nous viennent de saint Grégoire de Nysse. Mais bien que l'on ne puisse fixer avec certitude la date de ses œuvres oratoires, il est très probable qu'elles sont presque toutes postérieures au Concile de 381. Reste la question d'Antioche : Saint Jean Chrysostome, dans son sermon de 386, dit : « Il n'y a pas encore dix ans, οὔπω δέκατόν ἐστιν ἔτος, que cette fête (du 25 décembre) est connue parmi nous. » L'introduction de la fête est donc postérieure à 376 et même à 377. Mais cela ne prouve pas qu'elle remonte à 378. Saint Mélèce était alors en exil et les prêtres qui dirigeaient le parti mélétien n'étaient certainement pas favorables à une importation occidentale. Mais il se pourrait bien que la fête latine fût célébrée depuis quelque temps déjà dans la petite église du parti de Paulin qui était restée en rapports intimes avec Rome et l'Italie. Après le Concile de 381, saint Flavien aurait accueilli la nouvelle fête dans sa propre église sur le désir de Théodose. La phrase de saint Jean Chrysostome pourrait contenir une réticence de ce genre, mais, telle qu'elle est, elle ne contredit en rien notre hypothèse.

près de Grégoire de Naziance, Jérôme eut la joie, en 380, de voir s'introduire dans la nouvelle Rome l'usage romain. Nous ne doutons pas que ce soit Théodose lui-même qui ait pris l'initiative de cette innovation dans sa capitale d'abord et ensuite dans tout l'Empire. Il n'avait pas besoin pour cela de donner des ordres: un simple désir impérial, en semblables matières, avait presque force de loi, et plût à Dieu que les Césars byzantins n'eussent jamais exercé sur l'épiscopat de pression moins heureuse. L'adoption du même cycle de fêtes, fixes ou mobiles, donnait plus d'éclat à l'unité et à la catholicité de l'Église et rassemblait aux mêmes jours le monde chrétien tout entier, Orient et Occident, dans le souvenir et l'adoration des mêmes mystères.

EDMOND BOUVY.

L'AVENIR

DU MOUVEMENT CATHOLIQUE KANTIEN

M. Leclère écrivait naguère dans les *Kantstudien* (1) :

Quoi qu'il arrive, les catholiques qui pensent continueront à kantianiser, pour deux raisons : d'abord, dès qu'on s'est une fois aperçu que le sujet part inévitablement de lui-même pour penser, et se sert inévitablement pour cela de lui-même, on ne peut plus même supporter la pensée de revenir au point de vue scolastique; à quelque doctrine que l'on doive aboutir, on est pour longtemps marqué du signe kantien.....

C'est aussi l'avis de M. l'abbé Birot, vicaire général d'Albi (2) :

Je me représente saint Thomas d'Aquin, non plus cheminant à petites étapes avec Jean le Teutonique, sur la route de Cologne à Paris, mais arrivant par l'express du Nord dans cette grande ville qui n'a point cessé d'être la capitale intellectuelle du monde. Il porte maintenant, sous son vaste front taciturne, non plus les

(1) *Band.* VII, *Heft.* 2/3. Conclusion d'un article français, composé de trois parties : *a*) Examen général systématique des concordances et des divergences de l'Ecole et des novateurs; *b*) Explication de la possibilité d'une alliance entre le catholicisme et le kantisme; *c*) Etude historique du mouvement catholique kantien actuel.

(2) *Panégyrique de saint Thomas d'Aquin*, prononcé à Saint-Sernin de Toulouse, 7 mars 1897. Les idées de M. Birot n'ont pas varié depuis 1897; il souhaite ardemment une rénovation fondamentale des bases mêmes de la philosophie chrétienne. Nous avons souligné la partie finale, où l'orateur nous donne sa pensée sur la valeur de la métaphysique scolastique et anticritique.

seules leçons de maître Albert, mais les vastes spéculations de l'Allemagne entière et les prodigieuses réserves de son érudition Au lieu de soupirer modestement après un texte perdu de saint Jean Chrysostome, il va prendre place sous la claire coupole de notre Bibliothèque nationale, où il trouve, avec le vrai texte d'Aristote, non seulement l'*Essai* de M. Ravaisson, qui vaut bien celui d'Averroës, mais tous les philosophes de l'antiquité, tous ceux des temps modernes, et les résultats si admirables des sciences positives..... Quelle joie, Messieurs! toute la spéculation et toute l'expérience!..... Avec quelle ardente curiosité il se mettrait à dépouiller ces documents nouveaux....., avec quel courage, quel amour....., il commencerait la Somme des temps modernes!

Ce qu'il ajouterait à l'ancienne....., n'attendez pas de moi que je vous le dise. Soyez assurés seulement qu'il resterait fidèle à son esprit..... plutôt qu'à sa lettre. Il en est de la science comme de l'architecture; les principes de statique et de beauté sont éternels, mais les styles changent. Saint Thomas avait l'âme trop haute pour ne pas distinguer la philosophie des systèmes dont elle se revêt. Le système est une construction faite de termes et de concepts relatifs, que l'esprit élève pour exprimer la représentation qu'elle se fait de l'absolu. Le système définitif, *adæquatio rei et intellectus*, n'est jamais atteint. Aristote n'était guère moins éloigné du dogme chrétien que Hégel et Spencer; la *matière éternelle* était aussi peu orthodoxe, je vous l'assure, que peut l'être l'*éternel fieri;* la multiplicité du *moi phénoménal* présente le même embarras que l'*unité de l'intellect;* la critique de Hume, qui ne croit pas aux *sensations*, vaut celle de Roscelin qui ne croyait pas aux *universaux; mais les problèmes se sont déplacés, Thomas les aurait suivis. Les catégories de l'esprit, les concepts fondamentaux, matière, substance, cause, acte, puissance, science et croyance, se sont modifiés, parce que le monde qu'ils représentaient n'apparaît plus sous le même axe : Thomas les eût envisagés sous ce nouvel aspect avec le même zèle qu'il mit à les traduire une première fois..... Fidèle à son époque et à ses maîtres grecs, Thomas s'est montré d'un intellectualisme rigide; il eût été heureusement surpris de voir l'importance tout évangélique prise de nos jours par le simple verdict de la conscience..... (il) n'eût pas dédaigné contre Averroës les arguments de Kant sur l'immortalité de l'âme..... Saint Thomas eût abordé sans trouble la grande théorie de l'évolution, dont on a pu dire, avec raison, qu'elle*

n'est peut-être qu'une certaine manière de penser, un moyen de faire de la clarté (1), mais qu'on a appelée aussi « le grand progrès de la réflexion moderne » (2).

La manière de voir de MM. Leclère et Birot est aussi celle de MM. Blondel, Laberthonnière, Denis, Loisy, etc., etc. (3).

Qui ne sait, en outre, que la philosophie critique est le préambule et la préface du positivisme, de l'évolutionnisme (4) et de la théologie protestante libérale (5)?

(1) BRUNETIÈRE, *Moralité de la doctrine évolutive*. La publication de cet opuscule est antérieure à la conversion de l'éminent académicien.

(2) Cf. *ibid*.

(3) M. Blondel, professeur de philosophie à l'Université d'Aix, a publié une sorte de manifeste kantien, sous forme de lettre, adressée, en 1896, au directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, « sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, et sur la méthode de la philosophie, dans l'étude du problème religieux. » Le savant professeur est considéré comme l'initiateur du mouvement criticiste catholique en France. Le P. Laberthonnière, Oratorien, fait profession du kantisme dans son étude intitulée: *Pour le dogmatisme moral* (*Annales de philosophie chrétienne*, septembre 1900). M. Denis, directeur de ces *Annales*, prend la défense du criticisme dans ses *Leçons de l'heure présente*. Il réitère avec enthousiasme sa confession de kantiste dans le compte rendu récent d'une nouvelle traduction de *la Critique de la raison pratique*, par M. Picavet (*Annales de philosophie chrétienne*, mars 1903). Quant à M. Loisy, son livre, *l'Evangile et L'Eglise*, est une apologie implicite de cette philosophie qui lui sert à expliquer ou à éluder toutes les questions de l'*au-delà*, que renferme l'Evangile. Quelques auteurs ont inscrit M. Fonsegrive sur le registre du kantisme, mais le distingué directeur de la *Quinzaine* a déclaré n'avoir jamais envisagé le criticisme autrement que comme une maladie de l'esprit moderne, dont l'Eglise sera forcée de tenir compte dans son apologétique à venir.

(4) Nous devrions dire le *positivisme* ou l'*évolutionnisme* tout court, ces deux systèmes n'en faisant plus qu'un aujourd'hui. Du reste, l'absolu des principes une fois supprimé, il ne doit nécessairement demeurer debout que les données positives et évolutives des phénomènes. Le positivisme (quand il est fidèle à ses origines) suppose l'inexistence de l'*au-delà* et s'occupe uniquement de l'examen des faits. Nos lecteurs savent que l'*agnosticisme* ou positivisme anglais prétend, au contraire, démontrer l'impossibilité de connaître d'une manière scientifique les substances, les causes, les esprits. M. Herbert Spencer, qui est le principal représentant de ce système, maintient cette prétention dans sa nouvelle édition des *Premiers principes*.

(5) Les deux plus illustres partisans de cette théologie sont M. Harnack, professeur de théologie à Berlin, et M. Auguste Sabatier, mort récemment, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce dernier, qu'il ne faut pas confondre avec M. Paul Sabatier, son parent, l'historien bien connu de saint François d'Assise, est l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie de la*

L'avenir est-il à cette philosophie, qui se vante d'avoir signé l'arrêt de mort de la métaphysique? L'Église sera-t-elle obligée d'y adapter sa philosophie et sa théologie de demain, et de modifier le sens traditionnel des formules de son symbole? Enfin, le génie de Kœnigsberg prendra-t-il dans ses Universités et ses autres écoles la place d'honneur si longtemps occupée par le philosophe de Stagire?

La réponse affirmative ou négative à ces questions capitales dépend de la solution que le fondateur du criticisme donne à cette autre question, non moins capitale : *Quelle est la valeur de la science humaine concernant le monde suprasensible?* ou, comme l'on dit aujourd'hui en terminologie plus suggestive, *concernant le monde de l'au-delà?* terme dont le sens est exactement le même (1).

Avant d'exposer et d'apprécier la pensée de Kant sur ce problème, tant de fois débattu, mais sur lequel il n'est pas inopportun de revenir, vu son actualité malheureusement toujours persistante (2), nous croyons utile d'expliquer

religion, dont l'*Essence du christianisme*, du théologien berlinois, est le commentaire historico-théologique.

(1) Le *suprasensible* et l'*au-delà* sont synonymes de la *métaphysique*. Ce mot désigna primitivement dans la philosophie d'Aristote la partie qui suivait la *physique*. Aussi les scolastiques, tout en acceptant pour ce vocable le sens plus large de *suprasensible*, applicable aux principes de la philosophie naturelle (cosmologie-psychologie), réservaient-ils encore souvent le terme lui-même à la métaphysique ontologique et théologique.

(2) Nous rappelons que le kantisme, examiné au point de vue de l'apologétique, a été réfuté avec une rare compétence par les RR. PP. Schwalm, O. P., et Le Bachelet, S. J. (*Revue thomiste*, septembre 1896; *Etudes*, 20 juillet-5 et 20 août 1897), et l'abbé Gayraud (*Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1896-janvier 1897). Les articles des PP. Schwalm et Le Bachelet ont été réunis en brochures, ayant pour titre l'une : *les Illusions de l'idéalisme*, et l'autre : *De l'Apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*. L'abbé Fontaine vient également de traiter ce sujet avec la même compétence dans les *Infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français*. Au sujet des *Infiltrations protestantes et le clergé français*, du même auteur, la *Civiltà* (21 février 1903, art. du P. Zocchi) reconnaît la *possibilité de supposer que M. Fontaine a pu çà et là commettre une méprise et forcer parfois les teintes des tableaux présentés au lecteur*. M. Gayraud envisage au même point de vue apologétique la question du kantisme dans son livre : *la Crise de la foi*.

sommairement la *Genèse de la connaissance d'après le kantisme*.

I. — Genèse de la connaissance d'après le kantisme.

Selon le kantisme, les faits ou phénomènes, qu'il compare volontiers aux ondes fugitives d'un fleuve ou aux paysages variés qui se déroulent devant les yeux du voyageur emporté par la vapeur sur la voie ferrée, sont empreints d'abord dans les sens externes, qui les transmettent à l'imagination, où ils sont aussitôt fixés comme en une sorte d'appareil photographique supérieur. Cette photographie imaginative est l'estampage sur lequel l'intelligence se livre ensuite à ses patientes recherches.

Les sens externes tirent leur épreuve au moyen de la catégorie de l'*espace*. L'imagination obtient la sienne grâce à la catégorie du *temps*, qui est la catégorie des sens internes. L'espace localise les phénomènes devant les sens externes, en les plaçant chacun au rang qui lui convient. Le temps arrête les mêmes phénomènes dans leur course rapide, et en conserve l'image (1).

Ce premier travail achevé, l'intelligence étudie l'épreuve de l'imagination, dans laquelle se résume celle des sens externes et internes, à l'aide d'un formulaire intellectuel *a priori* et inné, se composant des catégories de la *quantité* (extension du jugement), de la *qualité* (propriété du jugement), de la *relation* (rapport des deux termes du jugement), de la *modalité* (manière d'être de la chose jugée). Espace, temps, quantité, qualité, relation, modalité, telles sont les principales catégories du criticisme (2). Les deux

(1) Cette catégorie renferme la première, car l'image conservée par le « temps » suppose chaque phénomène localisé dans « l'espace ».

(2) Les catégories se subdivisent chacune en trois : comme par sa quantité le jugement est singulier, particulier, universel, on a les sous-catégories d'*unité*,

premières forment le protocole des sens, les quatre autres sont les éléments du formulaire de l'intellect. La catégorie synthétique du *temps* est identique à celle de la substance (subsistence), puisque, selon Kant, c'est par le temps seul que les phénomènes acquièrent en nous leur permanence.

Les catégories sont donc le moule ou mieux le cadre dans lequel toutes nos connaissances doivent prendre place. L'espace et le temps rendent possible l'objet des *mathématiques pures*. Les autres catégories fondent la possibilité de la *physique pure*, base unique de toute science véritable, au dire de Kant. La première possibilité est démontrée par l'*esthétique transcendantale*, la deuxième par la *logique transcendantale*. L'esthétique transcendantale examine les formes suprêmes de la sensibilité, au point de vue de leur application aux phénomènes de la nature; d'où leur nom d'esthétique transcendantale: étude des formes du beau, dépassant la théorie pure et allant jusqu'aux principes de l'application (1). La logique transcendantale, au contraire, scrute au même point de vue les formes supérieures des concepts, objet du jugement, ce qui explique son nom de logique transcendantale (2).

de *multitude*, de *totalité*. Par la qualité, le jugement est affirmatif, négatif, indéfini : d'où les sous-catégories de *réalité*, de *négation*, d'*indétermination*. La relation subdivise le jugement en catégorique, hypothétique, disjonctif, ce qui produit les sous-catégories de *substantialité*, de *causalité*, de *simultanéité*. La modalité rend le jugement problématique (possible), assertorique (existant) et apodictique (nécessaire), subdivision qui donne les sous-catégories de *possibilité*, d'*existence*, de *nécessité*. Les catégories de l'entendement sont donc au nombre de douze.

(1) La transcendantalité de l'esthétique, de la logique et de la dialectique correspond à ce qu'en langage ordinaire on appellerait la valeur critique ou objective de ces sciences.

(2) Selon Kant, la logique : *a*) est *générale* si elle traite seulement en eux-mêmes des concepts, des jugements (ou pensées), des raisonnements (ou idées). Il réserve la dénomination de logique (Λόγος; *concept*) aux deux premières opérations de l'esprit. La troisième est dite par lui dialectique (science du raisonnement). *b*) La logique est *transcendantale* (appliquée, objective) si, allant au delà (*transcendens*) des concepts, des idées pris en eux-mêmes, elle envisage leur application objective.

L'acte de l'intelligence se termine par le raisonnement. Cet acte est du ressort de la raison, tandis que le jugement est du domaine de l'entendement qui émet sur les phénomènes des jugements *analytiques*, *per se nota* (impliqués par la notion du sujet. Ex. : la matière est étendue, l'homme est raisonnable); *synthétiques*, *non per se nota* (ne ressortant pas de la notion du sujet. Ex.: l'homme est savant, la matière est blanche); *synthétiques a priori* (non inclus dans l'idée du sujet mais cependant *universels et nécessaires*. Ex. : $7 + 5 = 12$. Tout ce qui arrive a une cause) (1). La raison, elle, induit ou déduit des conclusions. Aussi Kant appelle-t-il la raison la *faculté des principes*, parce que c'est sur eux que s'appuie le raisonnement. Les espèces les plus importantes du raisonnement sont le raisonnement *catégorique* (affirmatif), *hypothétique* (conditionnel), *disjonctif* (alternatif) (2).

L'étude du raisonnement appliqué est la fonction de la *dialectique transcendantale*. L'*esthétique*, la *logique* et la *dialectique transcendantales* constituent la matière de *la Critique de la raison pure*, ouvrage dans lequel l'auteur traite de la valeur de la pensée spéculative. Il y conclut l'examen des questions dialectiques par la solution de deux *questions vitales entre toutes* qui formeront le sujet du paragraphe suivant de notre article. *La pensée pratique* (morale) est l'objet du livre qui a pour titre: *Critique de la pensée pratique*, que le savant fait précéder par manière de

(1) L'auteur du criticisme enseigne expressément que les jugements *synthétiques a priori* seuls sont le fondement de la science. Celle-ci exclut l'absolu des jugements *analytiques purs* et la contingence des jugements *synthétiques*. Ces jugements synthétiques *a priori*, appelés aussi quelquefois *analytico-synthétiques*, se rapportent à la catégorie scientifique de la *modalité*. Les autres jugements ne sont pas scientifiques et, par suite, n'appartiennent pas aux catégories.

(2) Exemple des trois espèces de jugements : *a*) Tout homme est mortel. Je suis homme, donc..... — *b*) S'il est jour, il est clair. Or, il est jour, donc.... — *c*) Ou il est jour, ou il est nuit. Or, il n'est pas nuit, donc.....

préface d'une dissertation *sur la fondation de la métaphysique des mœurs*. C'est là qu'il formule le célèbre *impératif catégorique* général : *Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer comme imposant par ses maximes les principes d'une législation universelle* (1).

Tel est en deux mots le processus de la connaissance d'après le grand homme de Kœnigsberg. Les sens estampent ou photographient les faits grâce aux catégories de l'*espace* et du *temps*. L'intelligence juge et conclut à l'aide de son formulaire naturel des catégories supérieures. Pour poser ces conclusions, elle ne dédaigne pas les principes d'*identité*, de *raison d'être* et de *causalité*, à la condition toutefois que ces principes se conforment aux exigences de la théorie kantienne de la connaissance (2).

II. — Pensée authentique de Kant sur la connaissance de « l'au-dela ».

I. L'intelligence humaine est-elle en mesure de dépasser les apparences des faits et de reconnaître sûrement derrière leur objectivité mentale une objectivité extramentale dont ces apparences seraient le miroir fidèle?

II. La science autorise-t-elle notre esprit à affirmer que sous les phénomènes il existe des réalités permanentes, identiques et simples, ou même, en certains cas, spirituelles, qui seraient les principes des jugements absolus analytiques ou synthétiques *a priori?* (3)

(1) Ajoutons que dans la philosophie kantienne, comme dans les autres, la *conscience*, entendue au sens traditionnel, rend compte et témoignage des faits au sujet connaissant et que la *mémoire* en garde le souvenir. Ces deux facultés ont recours pour cela au *temps*.

(2) Le kantisme vient d'être exposé magistralement par M. Beurlier, professeur de philosophie au lycée de Bourges, dans une brochure serrée de la collection *Science et Religion*. La lecture en sera peut-être pénible aux esprits peu au courant des idées kantiennes.

(3) L'objet de ces jugements synthétiques *a priori* serait inclus dans la notion du sujet, mais la vérité en serait perçue d'une manière médiate et démonstrative.

A ces deux questions fondamentales de *la Critique de la raison pure,* Kant répond résolument par la négative (1).

Il essaye de justifier sa réponse par cette raison que la norme ou critère suprême de la vérité scientifique étant l'évidence, et l'évidence n'existant que pour l'expérience subjective directe ou indirecte (2) des phénomènes minéraux, végétaux, animaux, humains, nécessairement sujets à la divisibilité, à la variation et à l'instabilité, la conclusion qui s'impose est que la science rigoureuse et stricte existe pour l'objectivité mentale et l'*en-deçà* des sens, mais nullement pour l'objectivité extramentale et l'*au-delà* des êtres corporels. L'intelligence peut être inclinée d'une manière instinctive à admettre les réalités *extramentales et nouménales* (substances et causes traditionnelles) (3) à titre de raisons d'être s'il est question des premières, ou, s'il s'agit des secondes, tout à la fois de raisons d'être et de forces cohésives des phénomènes chez lesquels l'intelligence est tentée de voir quelque chose de plus qu'une simple identité et permanence réelles, mais de pure similitude (4); il ne répugne même pas que ces réalités, telles, par exemple, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, soient irrésistiblement postulées par la nature; mais, en l'absence de toute expérience personnelle quelconque à leur sujet, la science interdit à l'esprit humain de prononcer le mot de certitude rigoureuse touchant leur vérité extramentale ou nouménale. Il

(1) Il en déduit que la métaphysique ne peut être classée parmi les trois sciences énumérées plus haut (esthétique, logique, dialectique).

(2) Exemple d'expérience indirecte : l'existence des forces que la science parvient à emmagasiner et à maîtriser.

(3) Les causes ainsi entendues étant des choses en soi font partie des noumènes.

(4) Ainsi donc, l'identité et la permanence *strictes et concrètes* de la *métaphysique prédicamentale* ne sont qu'une illusion de notre esprit. En est-il de même de la *métaphysique transcendantale* de l'être? la suite de notre travail montrera ce qu'il faut en penser. La conclusion posée un peu plus loin nous dira quelle est la nature de la permanence de similitude, s'il faut admettre la contingence des phénomènes passés, présents et futurs, et dire que le non être universel ne répugne pas.

ne reste donc à leur égard que le témoignage de la foi pure, dont l'impulsion naturelle produit l'assentiment qu'on serait en droit d'appeler la *certitude aveugle de la croyance* (1).

Quelques remarques avant de clore ce court exposé théorique de la doctrine de Kant (2).

Notons, en premier lieu, l'esprit conciliant de ce philosophe néo-conceptualiste. Il ne nie pas absolument l'*objectivité* et l'*au-delà* de nos connaissances. Il pousse la condescendance jusqu'à permettre de croire que si l'objectivité extramentale et le suprasensible ne sont ni démontrés, ni démontrables, ils doivent néanmoins exister. Aussi concède-t-il que la foi à ces réalités entraîne de la part du croyant une adhésion telle qu'il n'est pas illégitime de lui conférer le nom de *certitude*.

A noter ensuite que l'auteur du *Criticisme* ne rejette le principe d'identité que si on l'entend d'une identité métaphysique, c'est-à-dire d'une vérité *extramentale* permanente, simple ou même souvent spirituelle. Il souscrit volontiers *aux principes des origines et de causalité* (3), pourvu qu'on les explique dans le sens d'*antécédences et de conditions « sine quibus non »* des faits. Il consent aussi à reconnaître la finalité interne des phénomènes collectifs (corps

(1) Plusieurs auteurs, entre autres M. Beurlier (*Kant,* p. 39 et 71), disent sans explication que le kantisme admet la certitude des objets ontologiques et transcendants. Cette assertion est équivoque : car elle laisse entendre que la philosophie critique ne nie pas la certitude stricte de *l'au-delà,* ce qui est inexact. Nous allons voir, en effet, que le philosophe allemand refuse le nom de certitude proprement dite et scientifique à la connaissance de l'*extramental* et du *suprasensible.*

(2) La méthode kantienne est fréquemment appelée *méthode d'immanence.* Le mot est juste en langage criticiste. Il signifie la subjectivité du point de départ et du point d'arrivée de la recherche philosophique, en d'autres termes l'*autonomie* et l'*autochtonie parfaites* du philosophe.

(3) Le principe *des origines ou de procession* se divise en *principe de la raison d'être* et en *principe de causalité.* Le premier est applicable à tout être. Le second, au contraire, n'est vrai que des êtres finis. Les deux axiomes sont des corollaires aprioritifs de l'axiome primordial d'identité. Il n'en va pas de même de l'existence de la substance, qui est une conclusion véritable.

divers). Ce qu'il prétend devoir nier à regret, au nom de la science, c'est l'*origine* et la *causalité nouménales*, ainsi que la finalité externe qu'on ne saurait affirmer, dit-il, sans avoir expérimenté son principe premier, la causalité efficiente suprême (1).

Une autre remarque relative à la raison justificative de Kant est celle-ci : bien que les esprits *marqués du signe kantien* accordent sans hésiter « que nos idées doivent être abordées *comme du pur donné*, c'est-à-dire comme s'il nous était parfaitement loisible de les considérer objectivement » (Leclère, *loc. cit.*), ils déclarent néanmoins ne pouvoir plus désormais placer le point de départ de la science dans l'objet ou plus exactement dans l'idée en tant que représentation de l'objet extérieur. Selon eux, cette objectivité serait par trop exposée au péril de l'hallucination. Ce point de départ sera donc dorénavant la conscience du sujet, seule donnée scientifique et forme du principe de contradiction.

N'oublions pas enfin que la fidélité au criticisme oblige ses partisans à considérer la science comme entièrement relative, attendu qu'elle dépend de l'évolution et n'a d'autre fixité que celle des divers arrêts du mouvement perpétuel qui emporte les événements du sujet connaissant.

Conclusion : Aucun principe absolu ne permet de dire que dans une autre phase évolutive, l'idée des corps et des antécédences et conséquences de leurs phénomènes serait la même que dans le stade actuel de l'évolution, ce qui revient à dire que dans un autre moment du *fieri* continuel de toutes

(1) « Il y a deux cas de finalité objective à distinguer : la finalité *relative* et la finalité *absolue*. Dans la finalité relative, la fin est un moyen pour autre chose : la finalité est alors externe. C'est ainsi que le gazon sert à nourrir les bœufs, les brebis ou les chèvres. La considération de la seule nature ne permet jamais de reconnaître cette sorte de finalité ; car il faudrait des fins relatives aux fins relatives aller jusqu'à la fin dernière, la fin de tout, ce qui dépasse les bornes de l'expérience. » (Brochure de M. Beurlier, p. 57.)

choses, les êtres et notre manière de les concevoir pourraient fort bien n'être pas ce qu'ils sont maintenant (1).

Quelques textes donneront au lecteur le moyen de contrôler l'exactitude de notre synthèse. A ces textes, nous joindrons une citation intéressante de la *Lettre de Mgr Latty aux directeurs de son Grand Séminaire*. Cette citation nous dira où en était, il y a quelques années à peine, la pensée kantienne consciente ou inconsciente. On y verra ensuite que la philosophie moderne s'achemine de plus en plus vers la thèse de l'inanité objective de toute science.

Tous les principes de notre entendement, dit Kant (2), n'étant applicables qu'à des objets de l'expérience possible, il va de soi que tout raisonnement *rationnel* qui s'applique aux choses *en dehors des conditions de l'expérience*, bien loin d'atteindre la vérité, ne doit nécessairement aboutir qu'à une apparence et à une illusion.

Mais le propre de cette illusion *est qu'elle est inévitable*, à tel point qu'alors que nous en apercevons la fausseté, *nous ne pouvons cependant nous en délivrer*..... En effet, le champ de l'expérience *ne nous satisfait point*..... ; notre raison, pour se satisfaire, *doit donc essayer* de franchir les limites de l'expérience et en conséquence se *persuader infailliblement* qu'elle atteindra par cette voie l'extension et l'intégralité de ses connaissances, *chose qu'elle ne peut trouver dans le champ des phénomènes*. Mais cette persuasion est une pure illusion, car tous les concepts et principes de notre entendement étant complètement vains en dehors des *limites de notre expérience sensible*....., la raison se fait illusion à elle-même lorsqu'elle donne une *valeur objective* à des *maximes toutes subjectives*.

Tous ceux de nos raisonnements qui prétendent sortir du champ de l'expérience sont illusoires et sans fondement..... *Non seulement l'idée d'un Être suprême*, mais *même les concepts de réalité*,

(1) Notre mentalité et nos principes premiers actuels n'ont rien de *nécessaire* et d'*essentiel* au sens scolastique de ces deux mots. Le kantisme ne laisse intact en fait de métaphysique transcendantale, que le principe d'identité restreint à la seule réalité certaine, mais éphémère et transitoire, des phénomènes subjectifs.

(2) Nous soulignons les passages importants.

de *substance*, de *causalité*, ceux de *nécessité* dans l'existence perdent toute signification et ne sont plus que de vains titres de concepts, sans aucun contenu *quand on se hasarde à sortir avec eux du champ de l'expérience sensible*.

Enfin....., les objets que nous appelons les *objets extérieurs* ne sont que des *phénomènes en nous-mêmes*, et l'*espace (ainsi que le temps) n'est qu'une forme de notre faculté de sentir* (1).

Le *souverain bien* n'est *pratiquement possible* que dans la *supposition de l'immortalité de l'âme;* par conséquent, celle-ci étant inséparablement liée à la loi morale est un postulat de la raison pratique (2).

Il semble, cependant, que la nature nous ait traités en marâtre, en rendant en nous insuffisante une faculté nécessaire à notre but (la raison).

(Mais supposé qu'elle nous eût servis à souhait)..... Dieu et l'éternité, avec leur majesté redoutable, seraient sans cesse devant nos yeux (car ce que nous pouvons parfaitement *prouver* a pour nous une certitude égale à celle des choses dont nous pouvons nous assurer par nos yeux)..... Nos actions..... dictées par la crainte, *perdraient cette valeur morale qui seule fait le prix de la personne*. La conduite de l'homme, *tant que sa nature resterait comme elle est aujourd'hui* (3), dégénérerait donc en un pur mécanisme où, comme dans un jeu de marionnettes, tout gesticulerait bien, mais où l'on chercherait en vain la vie sur les figures. Or, comme il en est tout autrement, comme, *malgré les efforts de notre raison*, nous n'avons *de l'avenir* qu'une idée *fort obscure et incertaine*, comme le maître du monde nous laisse *plutôt conjecturer qu'apercevoir et prouver clairement* son existence et sa majesté, comme, au contraire, la loi morale..... sans nous faire *aucune promesse ni menace positive*, exige de nous un *respect désintéressé*, sauf à nous ouvrir..... une perspective bien *obscure à la vérité* sur le *monde suprasensible*, (il) peut y avoir *une intention véritablement morale* (4).

(1) *Critique de la raison pure*, traduct. Barni. Extraits des *Grands Philosophes* de M. Fouillée.

(2) *Critique de la raison pratique, Ibid.*

(3) Preuve que, d'après Kant, la science est toute relative et sans avenir assuré. M. Denis est porté à croire qu'aucun traducteur n'a jusqu'ici rendu exactement la pensée de Kant. Cependant, les Pères de Maria-Laach et d'autres écrivains allemands ont compris le texte du philosophe comme tous les traducteurs français.

(4) Il est intéressant de comparer les aveux de Kant à ceux de M. Herbert

Mgr Latty nous expose comme il suit *où en était la pensée kantienne authentique au moment du Congrès international de philosophie tenu pendant l'Exposition de 1900* (1).

Longtemps on avait cru que la science consistait à démontrer une chose et à en donner les raisons, qu'on en donnait les raisons *à l'aide de principes certains*, de faits bien établis et de conséquences légitimement déduites.

On se trompait. Tout ce que l'on avait pris pour de la science n'était pas la science, « la science vraiment scientifique ».....

Il est bien vrai que la science a son point de départ dans les faits et que dans les faits elle découvre des lois, et qu'unifiant les lois en des lois plus générales, elle en forme des théories où *elle entend reproduire l'ordre, le mouvement et la vie de la nature*. Mais tout cela n'est qu'un *pur intellectualisme*, et le « réel » n'y répond point.

Car à quoi se réduisent les faits sur lesquels la science est fondée? Nous ne percevons que ce que nos sens peuvent percevoir, et nos perceptions telles qu'elles « sont d'elles-mêmes diffuses, complexes », à la fois moins riches que les choses perçues et débordant notre pensée. C'est sur ces perceptions que le savant opère : « il les découpe, pour ainsi dire, en isole ce qui intéresse son observation, le *représente dans un symbole* ». Tel est le *fait scien-*

Spencer (*Principes premiers*, traduct. de M. Guymiot Schleicher, IV.) « Nous trouvons qu'il est impossible de regarder le monde comme constitué uniquement par des apparences et d'exclure la pensée d'une réalité cachée sous les apparences (p. 98-110) ». Malgré cet aveu, le docte agnostique maintient son *Credo* positiviste. Plus loin, dans le même ouvrage, il émet les idées curieuses qui suivent sur la conscience, les origines et la fin des choses : « La conscience est inhérente à l'éther qui pénètre tout (p. 184-190). » « Pour la totalité des choses, nous devons conclure que l'état initial et l'état final sont au delà de la portée de notre intelligence (p. 241). » « Tout va moins à un repos qu'à un renouvellement incessant de la vie. » (Conclusion.)

(1) Les éléments de cette analyse sont empruntés à deux études qui ont été faites à propos du *Congrès international de philosophie en 1900 :* l'une par M. Maurice Daniel, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, sous ce titre : « Science d'hier et science d'aujourd'hui »; l'autre, par M. Georges Lechalas, dans la *Revue des questions scientifiques*, sous ce titre : « Les confins de la science et de la philosophie ». Ces deux études portent principalement sur deux mémoires très remarquables qui furent présentés au dit Congrès par M. Le Roy et M. Wilbois (note de Mgr Latty). Nous soulignerons ici encore les passages les plus suggestifs.

tifique : un symbole, un *schéma, un mode artificiel, arbitraire, commode,* selon lequel il a plu au savant d'étudier et d'exprimer la nature. Et comme les lois sont dérivées des faits, il s'ensuit qu'elles ne sont, *elles non plus, que des points de vue convenables* où le savant s'est placé pour regarder la nature, et y rapporter comme à un centre la suite des observations et des faits qu'il en tirera.....

Les faits, les lois, les théories scientifiques ne sont que des abstractions de l'esprit, et correspondent à des *attitudes* ou *points de vue* que *l'esprit a volontairement pris en face des choses.* Ces attitudes ou points de vue *peuvent être divers :* les choses ou objets observés ne le sont pas *le plus souvent.* On comprend, par exemple, que les savants aient distingué la Physique de la Chimie : « Cette distinction leur était plus commode, mais elle n'est pas dans les objets eux-mêmes. » *La vérité objective, le réel, ce qui est, non, la science ne le saisit ni ne l'exprime tel qu'il est* (1).

« Il semblait bien, selon une remarque très juste, qu'une seule conséquence restât à tirer de ces principes : la non valeur absolue de la science, plus simplement le scepticisme. » (2) Et l'on n'a pas hésité à dire, en effet, que la science ne pouvait plus être considérée *comme un moyen de connaissance, un procédé d'information parfaite,* une voie menant à la *vraie vérité.* Mais on n'a abandonné ce point de vue que pour en prendre un autre et donner à la science une autre espèce de valeur : c'est de « voir le monde, non comme un objet de connaissance, mais comme *un moyen d'action,* et de le traiter comme tel. » En cela consisterait toute la science, et le savant étudierait le réel, non plus pour le traduire tel qu'il est, mais pour agir sur lui. Peu importe que ses conceptions soient arbitraires et artificielles, que ses formules déforment la réalité, que ses théories ne *répondent pas aux lois objectives de la nature.* S'il y a cohérence entre ses conceptions,

(1) Les savants en question sont à la fois plus larges et plus dogmatiques que leur maître. Pour celui-ci, les *points de vue* sont *instinctifs et irrésistibles,* au moins *tant que la nature reste comme elle est aujourd'hui* (cf. supra) ; tandis que, pour ses disciples, ces mêmes points de vue *sont volontairement pris* par le savant. De plus, ces philosophes paraissent admettre encore une certitude objective vague et confuse. Peut-être, toutefois, ne s'agit-il là que de la certitude aveugle et nullement scientifique.

(2) M. Maurice Daniel.

ses formules et ses théories, et que par elles il arrive à soumettre les choses, à les dominer, à les faire agir, il s'en contente : « Pour lui, la vérité est là. » (1)

III. — Appréciation du criticisme.

Il serait puéril de nier que la philosophie de Kant est, aux yeux des représentants de la science moderne et de leurs nombreux disciples des Universités, des Parlements et autres milieux instruits, le dernier mot de la raison humaine sur la métaphysique.

Théologie, métaphysique, positivisme, tels sont les trois stades parcourus par l'humanité. Or, cette dernière, disent solennellement les savants, ne reviendra pas en arrière (2).

Le criticisme, poursuivent-ils, est le système destiné à réconcilier les hommes de tous les partis. D'une part, sans doute, cette doctrine supprime les problèmes difficiles des *réalités suprasensibles* et même des réalités extérieures, si on accepte l'opinion de l'immanence dans toute son extension; mais, de l'autre, elle laisse subsister la foi parallèlement à la science, sans avoir à redouter désormais entre

(1) *Lettre de Mgr Latty*, p. 77 à 80.

(2) Durant le premier stade, l'homme, encore enfant, se représentait Dieu agissant derrière les phenomènes de la nature (période antéaristotélicienne, dont l'influence puissante a subsisté jusqu'à l'avènement de la période positive). Pendant le deuxième, il attribuait ces phénomènes à l'action occulte des substances (période péripatéticienne et scolastique). Dans le troisième enfin, il a fini par constater qu'il n'y a de certain et de scientifique que les données réellement posées (positives) de l'expérience sensible. (D'après A. Comte.) Aussi, « pour les esprits positifs du xxe siècle, les religions (stade théologique) sont simplement des institutions humaines, qui prolongent leur influence sociale et politique *longtemps* après que leur rôle a cessé d'être socialement nécessaire, efficace et salutaire. C'est pourquoi on doit poursuivre l'élimination définitive des religions, sans violenter, sans outrager les consciences. La science (3e stade), fille de la philosophie (2e stade), est petite-fille elle-même de la théologie. On ne mord pas plus le sein de son aïeule que l'on ne mord le sein de sa mère. Mais l'homme adulte se soustrait à leur direction. » M. Denis, membre de la Chambre des représentants, en Belgique. (Paroles prononcés contre l'Eglise, à propos des Congrégations françaises réfugiées en Belgique.)

elles la possibilité même d'un conflit. La science et la religion peuvent donc marcher à l'avenir la main dans la main et travailler de concert, dans l'union la plus complète, au bonheur matériel et moral de l'humanité (1).

On comprend, jusqu'à un certain point, que des catholiques, séduits par ces déclarations fallacieuses, se soient empressés de faire de cette philosophie la préface obligée de la foi chrétienne. Faut-il s'étonner qu'une fois engagés dans cette voie, ils aient, de bonne foi, tenté d'interpréter et de modifier, selon les principes kantiens, tout ce qui, dans l'Écriture Sainte, le symbole de la foi et la théologie, concerne les vérités du monde métaphysique (les principes, les esprits, Dieu, etc.). C'est ainsi que si, aux yeux de M. Loisy, pour ne citer qu'un exemple entre mille, la résurrection du Sauveur offre seulement *une probabilité limitée*, cela provient de ce que Jésus-Christ, mort et ressuscité, n'ayant plus le caractère positif et facilement constatable des choses de l'*en-deçà* de ce monde, il ne peut plus guère y avoir à la base de la foi de l'Église à la résurrection de son *Fondateur*, que la croyance aveugle des apôtres et des autres disciples. La doctrine criticiste est l'unique explication compréhensible de cette opinion plus qu'étrange au sujet du fondement principal de notre foi (2).

(1) L'empereur Guillaume, ravi des idées ultra-kantiennes du livre de M. Harnack, *l'Essence du christianisme*, voudrait imposer cet ouvrage à toutes les sectes protestantes comme le symbole définitif de leur christianisme. Cette initiative apostolique du souverain a reçu les applaudissements les plus chaleureux des savants incrédules. La censure impériale des propos mécréants de Delitzsch ne contredit en rien la tentative du chef d'Etat kantiano-piétiste.

(2) *L'Evangile et l'Eglise*. La nouvelle école a recours à une interprétation kantienne analogue pour expliquer la foi aux miracles, aux prophéties, à la divinité du Christ, etc. Voir, à ce sujet, les articles de M. Gayraud à propos du livre de M. Loisy (publiés dans l'*Univers*, reproduits dans la *Chronique de la Bonne Presse*, 8, 15 et 22 janvier 1903), notamment le dernier intitulé : *Les positions de la critique*. Le R. P. Lagrange (*Revue biblique*, 1er avril 1903) vient de démontrer sans réplique possible, combien arbitraire est l'*exégèse objective* de l'illustre bibliste français. Bien qu'il n'ait pas voulu traiter des préjugés philosophiques de M. Loisy, le Révérend Père ne peut avoir l'intention

Que dire d'une pareille philosophie? Nous avouons sans détour n'y voir qu'une entorse à la *raison et à la foi*. Les raisons de la première partie de notre affirmation sont que le criticisme est contraire au témoignage de la conscience, au principe de contradiction, et mène infailliblement au nihilisme intellectuel et cosmologique (1).

Le sens intime nous rend le témoignage instinctif et invincible que notre moi substantiel est bien le principe de nos états de conscience et, en outre, que notre connaissance *extramentale* (phénomènes, noumènes) est authentique.

L'intelligence, à son tour, nous certifie, au nom de l'axiome d'identité, non seulement l'existence de notre âme, mais encore celle des êtres extérieurs (accidents, substances).

sérieuse de nier que le préjugé kantien ne soit pour quelque chose dans le travail d'épuration systématique, auquel le savant abbé soumet le texte évangélique. Mgr Battiffol disait naguère de ce travail : « Le catholicisme, s'il accepte le dogme nouveau, le dernier, le dogme du développement ainsi conçu (le mouvement sans doctrine originelle fixe), rejoindra la « foi sans croyance » de Sabatier, le « undogmatisches christentum » de Dreyer et, mieux encore, l'agnosticisme spencérien de Caird. » Or, tout le monde sait que le kantisme de M. Sabatier et le spencérisme de Caird ne sont pas tellement ennemis l'un de l'autre que l'on ne puisse reconnaître l'influence du premier ou du second système dans l'ouvrage de M. Loisy. (*Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, janvier 1903).

Les adeptes de cette école se justifient en disant qu'une fois l'antagonisme entre la science et la foi supprimé par la méthode criticiste, l'étude sincère de l'idéalisme chrétien amènera certainement à l'Eglise un grand nombre d'esprits sympathiques à sa morale mais réfractaires à son enseignement, parce qu'ils le croient en droit et en fait indémontrable par les lumières de la raison. Mais nous répondons en deux mots que, si des âmes sont conduites à l'Eglise par l'attrait de l'idéalisme chrétien, fait qui est très explicable, puisque dans l'état présent de l'humanité l'âme est, pour ainsi dire, *naturellement surnaturelle*, ce sera *prœter et contra intentionem Kantismi*. Nous ajoutons que ces esprits privilégiés, convertis par l'intermédiaire exceptionnel du criticisme (conversion achevée, bien entendu, par l'action décisive de la grâce), n'en auront pas moins à perfectionner leur instruction insuffisante sur les préambules rationnels de la foi, pour que celle-ci devienne chez eux une foi éclairée et raisonnable.

(1) Au point de vue surtout de la critique, la brochure du R. P. Lepidi (*Critica della ragione pura secondo Kant*, Roma, Befani, 1894, traduction française par l'abbé Vignon, 1re série d'opuscules, chez Lethielleux) nous paraît une des meilleures qui aient été publiées sur le problème troublant de la philosophie kantienne.

Quand la science exprime les relations des êtres physiques, elle présuppose au moins une notion commune de ce que ces êtres sont dans leur essence. Cette notion a pour caractère la permanence et l'identité..... Or, ce quelque chose d'identique et de nécessaire qui base la possibilité de l'objet scientifique, qu'est-ce autre chose que l'inconnaissable d'Herbert Spencer?

S'il n'existait pas d'inconnaissable dont les corps solides, fluides, ne sont que les manifestations phénoménales, appropriées, si l'on veut, ou adaptées à nos sens, nous ne pourrions nous former une idée d'un fluide ou d'un solide, et c'est ainsi que de la nécessité même de penser en relations se conclut la nécessité d'un nom relatif (1).

Après ces paroles d'un ancien criticiste, citons celles de M. Leclère (*Kantstudien*) qui se dit « marqué du signe kantien », mais fait inconsciemment profession d'anticriticisme, tant il est vrai que ce système est une violence faite à la nature.

Ensuite, la science, à mesure qu'elle avance, révèle de plus en plus clairement deux choses : la première est que l'édification du savoir positif exige constamment l'ingéniosité de notre esprit; la seconde, c'est que le détail de ce savoir, bien que tout entier relatif à notre constitution mentale, *doit être abordé comme du par donné,* c'est-à-dire comme s'il nous était parfaitement loisible de le considérer objectivement. Or, ces deux révélations de la science en progrès sont aussi des vérités kantiennes, puisque, selon Kant, la science consiste à retrouver dans les choses ce que l'esprit y a introduit sans en avoir conscience, et *en subissant cependant, tandis qu'il opère cette information, l'obscure mais indéniable pression de l'inconnu nouménal* (2).

Quand on lit cette déclaration finale, on ne s'explique guère que, d'après l'auteur, la connaissance purement subjective sera à l'avenir le point de départ de la science. Par suite, on ne s'explique pas davantage qu'il prononce un

(1) Deuxième article de M. Brunetière sur A. Comte, 1er octobre 1902, *Revue des Deux-Mondes*. Analyse de la *Revue thomiste*, janvier-février 1903.

(2) Nous avons souligné les derniers mots de la phrase pour en indiquer l'importance.

arrêt de mort contre la scolastique sous prétexte qu'elle ne partage pas cette manière de voir (1).

A l'encontre de notre appel à la *conscience* et au *principe d'identité*, les adversaires allégueront peut-être que le témoignage instinctif de la raison (conscience, intelligence) est scientifique, alors seulement qu'il repose sur l'évidence directe des phénomènes de la quantité (matière) ou sur l'évidence indirecte des phénomènes de la force. Celle-ci, diront-ils, nous la constatons en l'emmagasinant et en agissant sur elle. Au contraire, quelle expérience avons-nous des noumènes, et pour ce qui est du monde extérieur *même simplement phénoménal,* puisqu'il n'est pas en nous, que pouvons-nous affirmer à son sujet, si ce n'est le témoignage de notre expérience personnelle?

(1) Le lecteur va juger à l'instant si cet arrêt de mort est motivé :

« Nous espérons d'autre part que, contrairement aux novateurs, on ne renoncera pas à l'intellectualisme ; nous souhaitons qu'au lieu de tant estimer la vérité confuse..... on s'appliquera à achever la *déduction transcendantale et à déduire jusqu'aux concepts moraux du fait primordial de la pensée....; cherchons ce qu'il est normal à la pensée de penser,* ce sera la vérité, qui n'a pas d'autre définition que celle-là. Et souvenons-nous que vouloir penser en dehors de la raison, c'est vouloir faire une chose contradictoire. Il est certain (cependant) que leur empirisme métaphysique (des scolastiques) n'est point dans la ligne de ces tendances (objectivistes des philosophes contemporains). Le *phénomène pur* ou *la pensée pure,* voilà de plus en plus les *seuls points de départ possibles* de la pensée philosophique, et lorsqu'on procède ainsi, on ne peut pas ne pas pratiquer la méthode criticiste; bref, il ne semble pas y avoir de place pour une scolastique même transformée, parmi les philosophes de l'avenir. »

Nous le demandons à M. Leclère, dont nous avons mis plusieurs paroles saillantes en italique: ce qu'il est normal à la pensée de penser, n'est-ce pas que si dans le fait primordial de la pensée, notre esprit subit la *pression indéniable du noumène extramental,* ce fait primordial dépend nécessairement du noumène comme d'un principe de son être, et doit nous le faire connaître, d'une manière imparfaite si l'on veut, mais néanmoins certaine et scientifique? Le nier, ne serait-ce pas *vouloir penser en dehors de la raison et vouloir faire une chose contradictoire?* S'il en est ainsi, pourquoi M. Leclère et ceux qui pensent comme lui (car ils sont légion et c'est la raison pour laquelle nous insistons sur les paroles de ce philosophe) s'obstinent-ils à prétendre, contrairement à leur thèse scolastique, que les deux seuls points de départ possibles de la pensée philosophique seront, à l'avenir, le phénomène pur et la pensée pure, c'est-à-dire la pensée entièrement subjective?

A la première difficulté, nous pourrions opposer l'expérience des âmes mystiques, mais comme elle n'est pas d'une évidence irrécusable de tout point, nous n'insistons pas. Nous nous contenterons de répondre d'abord que si, de l'aveu de Kant, l'intelligence regarde le phénomène de la connaissance comme essentiellement relatif au noumène, il y a dans cet acte, par rapport au noumène, une constatation et une évidence intellectuelle suffisante, supposé même que cette expérience méritât plutôt l'épithète de *négative*. Cette expérience plutôt *négative* consiste en ce que, aux yeux de la raison, et cela en vertu du principe de contradiction qu'on ne saurait ici révoquer en doute sans tomber dans le nihilisme intellectuel le plus complet (1), l'autonomie du phénomène à l'égard du noumène est incompatible avec la certitude de son existence. Car telle est l'exigence du principe de contradiction que chaque entité doit être ce qu'elle est par elle-même ou par un autre être (2). S'il en était autrement, une *réalité possible et idéale* pourrait arriver d'elle-même à l'existence, en sorte qu'une possibilité pure résidant comme en l'air, indépendamment de tout principe quelconque, serait à même de recevoir l'être sans le secours d'une réalité préexistante. *Cette idée subversive*, il est vrai, ne répugne pas au kantisme authentique (3). N'est-elle pas l'aboutissant inévitable de l'opinion suivant laquelle le témoignage instinctif de la conscience et de l'intelligence touchant l'*au-delà* est aux yeux de la science une utopie ou illusion naturelle?

(1) La certitude du monde phénoménal est en effet le minimum du principe de contradiction.

(2) Notion du principe des origines que nous rappelions plus haut.

(3) Un vrai kantiste souscrirait certainement à cette opinion de Renan qu' « antérieurement au commencement de l'univers, ou plutôt *de l'état que nous avons devant nous*, il n'y avait rien de connu. Est-ce le néant absolu? Peut-être. » (*Le dogme de la vie future et la libre pensée contemporaine*, par M. l'abbé Lescœur, 1892, p. 59).

La solution de la seconde difficulté s'appuie encore sur le principe d'identité et des origines. L'intelligence nous dit que le phénomène de la connaissance, en tout ce qui ne concerne pas le sujet, a pour principe de son existence l'objet extérieur. Il faut donc, de toute nécessité, affirmer de deux choses l'une : ou que l'intelligence est hallucinée, ce qui est absurde (1), ou que le principe de la connaissance objective *est l'indéniable pression* du monde extérieur ou extramental.

A ces deux réponses, nous en adjoignons une autre : si ces réponses sont vraies, il n'est pas exact de dire que nous n'exerçons aucune influence sur les noumènes matériels, sensibles et spirituels. Pour ceux-ci, l'action heureuse ou néfaste du physique sur le moral est là pour nous le certifier. Pour les autres, il suffit à la vérité de notre thèse que l'influence exercée sur eux soit médiate. Quant à l'expérience *immédiate* du monde suprasensible, il importe de nous souvenir que l'homme est ici-bas comme une chrysalide, incapable de contempler encore la lumière immédiate du soleil. La vue lui en sera accordée plus tard dans le plein jour de la patrie, après le dépouillement de son corps de mort. Si donc, pendant la vie présente, l'esprit est moins favorisé que les sens, n'oublions pas que la vérité intellectuelle nous apparaît sur cette terre *tamquam in œnigmate* et que *non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*. Celle de la lumière de Dieu, des esprits et de toutes choses, et dans laquelle nous jouirons d'une expérience intellectuelle immédiate, est plus parfaite que celle de nos sens ici-bas : *tunc cognoscam sicut et cognitus sum... facie ad faciem*.

(1) D'ailleurs, cette hallucination étant constante et perpétuelle, serait, malgré le dire de Kant, une hallucination vraie, car, « une illusion constante et perpétuelle n'est pas plus une illusion qu'une hallucination vraie n'est une hallucination. » (M. Brunetière sur *A. Comte*.) Ce que l'académicien dit de l'illusion peut aussi bien s'appliquer à l'hallucination.

Une troisième raison établissant la fausseté radicale du criticisme est que la pensée véritable de Kant concernant les *postulats synthétiques a priori*, dont la vérité est une simple question de fait et non de nécessité essentielle, conduit en ligne directe, au système de la *contingence universelle* (1). Qu'est-ce à dire, sinon que c'est pour la science, toute restreinte et subjective qu'elle est dans la philosophie critique, l'incertitude complète du lendemain et la perspective possible de l'anéantissement final de l'univers qui d'ailleurs aurait succédé lui-même au néant absolu.

En résumé, le criticisme est faux parce qu'il s'attaque aux assises primordiales de la connaissance, aboutit au nihilisme de la science et ne recule pas devant l'hypothèse du néant originel et final de l'univers. Belle et rassurante philosophie que celle qui se félicite de n'avoir à offrir à l'homme dans les moments de souffrance et d'angoisse que l'obligation stricte d'un devoir pénible à remplir sans certitude ni promesse aucune d'un avenir immortel! En vérité, ne serait-il pas juste d'écrire au seuil de l'école critique ces paroles lugubres aperçues par le poète florentin sur la porte de l'enfer : *Vous qui entrez ici, laissez derrière vous toute espérance!* (2)

Mais le criticisme n'est pas seulement une entorse à la raison, il en est encore une à la foi catholique.

Pour se convaincre de ce que nous avançons, il n'est

(1) On se souvient que, selon le criticisme, la science ne peut reposer sur des principes analytiques (essentiels). D'après Kant, la vérité des principes de la science est nécessaire et universelle, mais seulement *tant que la nature de l'homme reste ce qu'elle est aujourd'hui.*

(2) On a souvent dit que la raison première du kantisme n'est pas tant sa valeur scientifique que la peur de la morale chrétienne : « M. Renan et ses amis ne se sont pas fait faute de démontrer à M. Jules Simon et à M. Janet qu'en fait, sinon en droit, la métaphysique et le christianisme, Bossuet et Descartes, sont solidaires. » (M. l'abbé Lescœur, *ibid.*, p. 70.) Aussi « tout ce que la première (la cause chrétienne) perd ou gagne, est inévitablement gagné ou perdu pour la seconde. » (*La Cause spiritualiste, Ibid.*, p. 9, citation tirée de la *Philosophie contemporaine* de M. Amédée de Margerie.)

besoin que de jeter un coup d'œil même rapide sur les Canons suivants de la session III du Concile du Vatican (1) :

Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, *per ea quæ facta sunt,* naturali rationis humanæ lumine *certo cognosci non posse,* anathema sit (S. III, cap. IV, *de Fide et Ratione,* tit. II *de Revelatione*, Can. I).

Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque *sola interna cujusque experientia* aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit (*Ibid.*, tit. III, *de Fide,* can. III).

Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque *omnes de iis narrationes etiam in scriptura sacra contentas inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci numquam posse,* nec iis divinam *religionis christianæ originem rite probari,* anathema sit (*Ibid.*, tit. III, *de Fide*, Can. III et IV).

Ces textes ne supportent aucune interprétation kantienne : car ils affirment d'une façon trop claire non seulement la simple possibilité, mais aussi l'existence de la science proprement dite de l'*au-delà* et du monde extérieur. On n'est pas en droit de dire, par exemple, qu'il n'y est pas question de démonstration ou de certitude rigoureuse et objective et que l'assentiment obligatoire est uniquement celui d'une foi aveugle aux décisions de l'Église. Ce commentaire et d'autres semblables sont des subterfuges arbitraires démentis par l'histoire des Commissions du Concile du Vatican. Les formules citées plus haut (ainsi l'atteste l'histoire que nous invoquons) ont été intentionnellement élaborées contre le kantisme déjà très influent en Allemagne et ailleurs à l'époque du dernier Synode œcuménique (2).

(1) Les parties soulignées sont formellement opposées au système de Kant.

(2) Cf. *Du Concile du Vatican*, par l'abbé VACANT. *Les Infiltrations kantiennes*, par l'abbé FONTAINE. Les *Etudes* (15 février 1903). L'abbé Fontaine signale la part importante que prit le théologien Franzelin à la rédaction des schemata antikantiens.

Récuser, atténuer ou interpréter les Canons du Concile serait donc faire preuve d'une bonne foi douteuse ou d'une connaissance théologique plus que médiocre.

*
* *

Concluons que la philosophie de Kant et ses dérivés (le positivisme et l'évolutionnisme) sont le produit d'un état morbide de l'esprit moderne, un abus de la liberté de penser remontant à la méthode critique de Descartes et de Luther (1).

Il est possible que cette philosophie détienne pendant assez longtemps l'hégémonie des intelligences incrédules du xx[e] siècle. C'est pourquoi les apologistes religieux seront peut-être portés, par tactique, à faire appel aux preuves boiteuses étayées sur l'*impératif catégorique*. Mais de là à dire que l'Église modifiera le sens des formules du symbole, il y a un abîme. Il en serait de même si l'on prétendait que l'Église devra montrer envers la philosophie de Kœnigsberg la même sympathie qu'envers celle de Stagire (2). Le croire serait désespérer de l'avenir, de la raison et de la foi; ce serait oublier la promesse formelle d'assistance perpétuelle faite à l'Église par le Sauveur. Elle a reçu la charge de con-

(1) « Nous ne saurions trop nous méfier des livres qui nous arrivent d'outre-Rhin : il semble que l'esprit d'erreur ait été mêlé à la pensée publique dans tout ce pays et qu'il en ait infecté l'air. Nous admirons les efforts que les catholiques y soutiennent depuis quatre siècles pour se préserver de tant d'idées morbides dont l'hérésie de Luther a été le point de départ, et c'est un édifiant spectacle que celui de leur religion profonde et de leur profonde piété, au milieu des rêveries philosophiques et sociales dont ils sont obsédés..... L'impression kantienne est, pour ainsi dire, partout sur cette patrie du protestantisme. Et c'est là que nous irions chercher nos inspirations et nos modèles! » (*Lettre de M*[gr] *Latty*, p. 90 et 91.)

(2) Il importe de se souvenir que l'*aristotélisme* a les sympathies de l'Église au point de vue principalement de *ses principes*, qui sont ceux du *bon sens*. Encore cette sympathie n'est-elle pas exclusive. Ainsi, l'Eglise n'est nullement antipathique à ce qu'il y a d'excellent dans la philosophie noble et relevée de Platon appelée par saint Augustin la préface de l'Evangile. Il faut en dire autant à l'égard de toute philosophie épurée. On se rappelle du reste que la sympathie du catholicisme envers Aristote est venue après que saint Thomas d'Aquin l'eut catéchisée et baptisée.

server intact le dépôt des vérités de la foi et de la raison : rien donc d'étonnant à la voir maintenir toujours avec fermeté l'étude sérieuse de la sagesse humaine, conformément sans doute aux exigences positives de l'esprit moderne, mais aussi selon la méthode *lente, rigoureusement logique et principiée* des docteurs du moyen âge. Le terrain de la lutte actuelle n'est pas moins spéculatif que positif (témoin les controverses brûlantes sur l'*au-delà*) : les générations futures ne résisteront à la poussée du nihilisme intellectuel que si elles ont reçu, dans l'étude assidue de la métaphysique, une trempe d'esprit capable de subir et de repousser le choc des erreurs contemporaines. Nos modernes réformateurs du plan des études ecclésiastiques dans les Séminaires réservent-ils toujours à la philosophie spéculative (1) la place et le temps qu'elle réclame? Nous craignons à trop juste titre qu'il n'en soit pas ainsi. Dieu veuille que ce ne soit pas au détriment de l'Église dans un avenir prochain!

Rome. ANSELME CATOIRE.

(1) La théologie spéculative n'est pas mieux partagée. A en croire certaines personnes, nos contemporains ont à tel point perdu l'usage de la raison spéculative que les armes historiques et positives suffisent presque à elles seules à combattre les sophismes du temps présent. Cette manière de voir est une erreur grave que le R. P. Coconnier a réfutée dernièrement dans un savant article paru dans la *Revue thomiste* (janvier-février 1903). La récente brochure de Mgr Turinaz (*La vraie méthode des études ecclésiastiques*) défend victorieusement la même cause que l'illustre religieux dominicain (ch. III, *Les Méthodes*.)

LES CHORÉVÊQUES EN OCCIDENT

Après les invasions des barbares en Occident, quand les tribus vagabondes se furent fixées çà et là dans les Gaules, l'Église jeta son filet vers la haute mer, dans les pays germains. Peu à peu, de nouveaux diocèses s'établirent, vastes, peuplés de groupes disséminés dans les campagnes, trop vastes pour qu'un seul évêque suffît à les gouverner. Ils eurent besoin d'auxiliaires, de représentants dans les régions éloignées du centre épiscopal. La nécessité qui avait exigé la création du chorépiscopat en Orient (1) était donc aussi impérieuse en Occident, quelques siècles plus tard.

Nous n'avons en effet aucun document occidental sur les chorévêques avant le VIII[e] siècle. Il est plus probable d'ailleurs que les campagnes de la Gaule étaient administrées avant les invasions comme celles de l'Égypte (2) et de Rome (3), c'est-à-dire par des prêtres dispersés dans les groupes principaux. Les nombreux Conciles tenus en Occident à cette époque gardent le silence sur le sujet qui nous occupe.

Il y a pourtant une exception, un fait isolé dont nous n'avons pas le droit de tirer des conclusions générales.

(1) Cf. *Les chorévêques en Orient. Rev. Aug.* t. II, p. 402.
(2) S. ATHANASE, *Apolog. I.*
(3) INNOCENT I[er], *Epist. ad Decent. Eugub.;* cf. IMBART DE LA TOUR, *Les Paroisses rurales dans l'Ancienne France,* dans *Revue historique,* avril et juin 1896, juin 1898.

En 439, le Concile de Riez eut à juger le cas suivant. Un jeune homme, du nom d'Armentaire, avait été consacré évêque d'Embrun seulement par deux évêques, alors que les Canons en exigeaient trois (1). Le Concile le dépose et, en considération de son repentir, lui accorde le titre de chorévêque dont il ne pourra exercer les fonctions que dans une seule église de campagne, dans celle que quelque évêque voudra bien lui accorder, en dehors de la province des Alpes-Maritimes, soit pour qu'il la gouverne, soit pour qu'il y participe aux Saints Mystères, comme un évêque étranger. Il lui est de plus interdit de faire aucune ordination dans cette église et d'offrir le Saint Sacrifice dans les villes, même en l'absence de l'évêque. Les fonctions épiscopales qu'on lui concède sont de confirmer les néophytes dans son église, d'y offrir avant les prêtres, de bénir solennellement le peuple et de consacrer les vierges. « En sorte, dit le Concile, qu'il soit moins qu'un évêque et plus qu'un prêtre. » (2)

Cette décision conciliaire apparaît, d'après les termes mêmes dans lesquels elle est rédigée, comme quelque chose d'extraordinaire. Les Canons ordonnaient de déposer l'évêque, on le dépose ; mais, dans le désir d'atténuer sa peine, les évêques, très bien renseignés sur la conduite qu'on tint en Orient en une circonstance analogue, s'arrêtent à la solution que les Pères de Nicée avaient donnée à la question des évêques novatiens. Ils affirment eux-mêmes qu'ils s'inspirent du VIIIe Canon de ce Concile. Du reste, il est invraisemblable que, si le chorépiscopat était déjà établi dans cette région, le Concile se soit attardé à détailler les privilèges du chorévêque et les restrictions apportées à ses pouvoirs épiscopaux. Il eût suffi de lui dire : Vous serez chorévêque ; et il aurait su à quoi s'en tenir.

(1) *Concile d'Arles* (314), et *Concile de Laodicée* (351), Can. LVII.
(2) *Concile de Riez*, MIGNE, *Dictionnaire des Conciles.*

Pendant que les provinces écclésiastiques de la Gaule méridionale s'organisent, les Conciles d'Agde, d'Orléans, d'Épaone, les nombreux Conciles d'Arles ne soufflent mot des chorévêques; même silence aux Conciles de Carthage et de Tolède, si fréquents à cette époque. On a bien voulu présenter saint Isidore de Séville comme témoin (1), mais celui-ci n'a pas la prétention de signaler un fait actuel; il définit simplement les chorévêques d'après les textes des Conciles orientaux et les appelle *vicarii episcoporum*. Ils étaient, selon lui, destinés aux soins des pauvres et avaient la permission de conférer les Ordres mineurs; quant à ordonner des prêtres et des diacres, ils ne devaient pas l'oser sans l'avis de leur évêque.

Rien n'est plus lamentable au VIIe siècle, lorsque la famille mérovingienne s'éteint dans l'apathie, que l'état de la hiérarchie ecclésiastique dans les pays francs et germains. « La hiérarchie métropolitaine avait cessé d'exister. Les sièges épiscopaux étaient à l'abandon, les uns vacants depuis des années; les autres, plus malheureux encore, avaient été livrés comme des proies à des laïques avides ou à des clercs sans mœurs. » (2) Avec Pépin le Bref, sous l'impulsion de saint Boniface, un nouvel ordre de choses se dessine : on tend « à rendre à l'Église franque son organisation hiérarchique » (3); mais la réforme ne se fit pas en un instant : il fallait une action lente et durable pour déraciner des vices profonds.

Les auxiliaires que les évêques s'étaient choisis pour leurs vastes territoires, et dont les fonctions ressemblaient assez à celles des *périodeutes* ou des chorévêques de saint

(1) *De officiis eccles.*, II, 6.
(2) G. Kurth, *Saint Boniface*, p. 87.
(3) *Ibid.*, p. 95.

Basile, ne tardèrent pas à s'émanciper et à s'arroger des pouvoirs qui ne leur revenaient à aucun titre. Ils abusaient facilement de la part d'autorité que les évêques étaient amenés à leur transmettre, et le mal fut bien plus grand quand ceux-ci leur abandonnèrent toute leur juridiction pour diverses raisons.

Le Synode de Meaux, en 845, en signale trois principales : la maladie, la paresse et la mondanité (1). Un chapitre des Capitulaires (2) reconnaît que les chorévêques sont favorisés par les prélats ignorants, paresseux et sensuels, *a nescientibus SS. PP. et maxime Apostolorum decreta et qui suis quietibus et delectationibus inhærent;* et Hincmar les accuse de remplacer les évêques dans les cathédrales pendant qu'ils se reposent et s'amusent (3). Aussi n'est-on pas étonné de voir un évêque accepter d'assurer à un chorévêque, jusqu'à la fin de ses jours, moyennant la cession de tous ses biens, les droits qu'il lui avait gracieusement concédés jusque-là (4).

D'autres fois, les ambitieux qui, déjà pendant la vie de l'évêque, le supplantaient presque, profitaient, à sa mort, de la vacance du siège pour s'arroger tout pouvoir et remplir les fonctions épiscopales (5). Ce cas ne semble pas avoir été isolé si l'on en croit un chroniqueur. L'Église de Verdun, veuve pendant douze ans, fut gouvernée, durant ce laps de temps, par un chorévêque, *juxta morem illius temporis* (6).

(1) *Propter desidiam, aut sæcularem pervagationem vel propter infirmitatem modum suum chorepiscopis transcendere consenserit...* Synode de Meaux (845). Cf. Nat Alex.. *op. et loc. cit.*

(2) *Capitulaires*, l. VI, c. CXIX.

(3) *Epist.* 44, c. XVI.

(4) *Synode de Fresingen* (908). Migne, *Dict. des Conc.*

(5) *Ne post obitum Episcopi aliquid episcopali ministerio specialiter episcopis debito attentarent* (*Chorepiscopi*). *Synode de Meaux* (845), Can. XLIV.

(6) *Post hunc episcopatus istius Ecclesiæ per duodecim annos vacuus exstitit; sed quidam servus Dei, Amalbertus nomine, juxta morem illius temporis chorepiscopus factus, ipsam regebat Ecclesiam.....* Bercarius, *in Hist. Episcop. Virdunens.*, n° 13; cité par Du Cange, *loc. cit.*

Une chronique de l'Église de Reims nous donne un semblable renseignement et nous apprend que le pouvoir civil favorisait ces longs veuvages, *ut videlicet episcopo quolibet defuncto, per chorepiscopos, solis pontificibus debitum ministerium perageret, et res ac facultates Ecclesiæ sæcularium usibus expenderetur sicut et in nostra Ecclesia jam secundo actum fuisset* (1). Dilapidation des biens ecclésiastiques, scandale des fidèles, retards du Chapitre à s'occuper de l'élection de l'évêque, telles étaient les suites inévitables de pareilles coutumes (2).

L'ambition qui pouvait porter de simples prêtres à revendiquer pour eux des fonctions épiscopales est des plus ordinaires parce qu'elle est des plus humaines. Les Conciles n'avaient pas attendu qu'il y eut des chorévêques pour la réprimer : tel celui de Séville (619) qui défend aux prêtres de conférer la prêtrise et le diaconat, de consacrer les vierges et les églises, de confirmer les fidèles et de confectionner le Saint Chrême. *Hæc omnia illicita esse presbyteris quia pontificatûs apicem non obtinent* (3); tels aussi les Conciles de Carthage en 390, 397 et 419, d'Hippone en 393 et de Tolède en 400, qui, avec une insistance particulière, interdisent aux prêtres de consacrer le Saint Chrême (4).

Si, dans les provinces déjà organisées, les simples prêtres prétendaient à ces fonctions épiscopales, il n'est pas étonnant qu'ils aient, ailleurs, profité du désordre pour se les attribuer.

(1) FLODOART, *Hist. de l'Egl. de Reims*, l. III. cap. x. Le chroniqueur écrit ces lignes à propos de la lettre d'Hincmar à Léon IV sur les chorévêques.

(2) *Ex hoc scandalum et divisionem rerum ecclesiasticarum atque dilationem in canonico ordinandis Episcopis Dei ecclesiis accidisse conspeximus. Syn. de Meaux* (845), Can. XLIV.

(3) *Concil Hispal.* II, Can. VII.

(4) Cf. (*Echos d'Orient*, t. III, 1899, p. 1), une savante étude sur *le pouvoir de consacrer le Saint Chrême.*

C'est ce qui arriva dans le nord de la Gaule et en Germanie. Les délégués des évêques s'arrogent de pareils pouvoirs avec autant de persistance que les Conciles en mettent à les leur dénier. Parfois même, certains de ces chorévêques pourront paraître d'autant plus dans leur droit qu'ils auront réussi à se faire consacrer par un de ces prélats vagabonds, comme cet Aldebert dont les menées traversent l'œuvre réformatrice de saint Boniface (1). La forte main de Charlemagne ne suffira pas à arracher le mal (2).

Il devait être grand, car, dès 799 (3), un Concile réuni à Ratisbonne s'occupe uniquement des chorévêques. On y promulgue la défense d'en instituer désormais de nouveaux; quant à ceux qui sont déjà revêtus de cette dignité, il leur est enjoint de ne pas usurper les fonctions épiscopales, et les actes épiscopaux qu'ils ont accomplis sont déclarés nuls.

Le mouvement de la réforme est lancé, il suffit de l'entretenir. En 800, à Ratisbonne encore, on rend le décret suivant : *Irritum esse quidquid a chorepiscopis episcopaliter prœsumptum est. Nam episcopi non erant quia nec canonice a tribus episcopis ordinati; ideo de episcopali ministerio nihil potuerunt* (4). Ainsi encore, le Concile d'Aix-la-Chapelle, en 802, ayant sollicité les conseils du Pape, saint Léon III répond que les chorévêques ne peuvent ni ordonner des prêtres, des diacres, des sous-diacres, ni consacrer des églises ou des vierges, ni donner la Confirmation ou faire aucune fonction épiscopale. Tout ce qu'ils ont prétendu accomplir doit être considéré comme nul et réitéré par des évêques légitimes. Le Pape ordonne de sévir contre ceux qui voudraient se faire passer pour chorévêques,

(1) G. KURTH, *op. cit.*, p. 89; voir aussi p. 95.
(2) Ils sont signalés pour la première fois au Concile d'Aix-la-Chapelle (789), Can. IX.
(3) En 799 d'après Labbe, et en 803 d'après Mansi.
(4) Tit. IV, c. 1.

de les condamner même à l'exil; il tolère pourtant que des évêques les acceptent parmi leurs prêtres s'ils sont résolus à ne plus s'arroger les fonctions épiscopales (1).

Toujours vers cette même époque, les capitulaires consacrent de nombreux Chapitres aux chorévêques : *Placuit ne chorepiscopi a quibusdam deinceps fiant..... : olim persæpe et nostro tempore a Sancta Apostolica Sede prohibiti sunt* (2). Il leur est défendu de communiquer le Saint-Esprit par l'imposition des mains, d'ordonner des prêtres, des diacres ou des sous-diacres; de donner le voile aux vierges, de confectionner le Saint Chrême, de consacrer les églises et les autels, enfin de bénir solennellement les fidèles. Toutes ces choses, qui avaient été interdites aux simples prêtres par les Conciles antérieurs, sont aussi prohibées aux chorévêques par les capitulaires, en termes à peu près identiques à ceux du Concile de Séville : *quia hæc omnia summis pontificibus, id est cathedralibus episcopis debentur et non chorepiscopis vel presbyteris* (3). Aussi, tous ces actes accomplis en dehors de leur compétence sont maintes fois déclarés nuls, non avenus (4) *irritum* (5), *vacuum et inane* (6), devant être renouvelés par des évêques.

Toutefois, quelques pouvoirs leur restaient que n'avaient pas les prêtres ordinaires. Le Concile de Meaux (845)

(1) Can. XXIII, XXIV, XXV.
(2) Lib. VI, c. CXIX.
(3) Lib. VII, c. CCCXXVIII. — Le Concile de Paris (829), Can. XXVII (renouvelé au Concile de Paris, 846), reproduit presque textuellement la même défense,
(4) *Ibid.*, c. CCCXXIX; *Conc. d'Aix-la-Chapelle* (802), Can. XXIII, XXIV, XXV. MIGNE, *Dict. des Conc.*
(5) *Conc. de Ratisbonne* (800), tit. IV, c. I. : *irritum esse quidquid a chorepiscopis episcopaliter præsumptum est; nam episcopi non erant quia nec canonice a tribus episcopis ordinati : ideo de episcopali ministerio nihil agere potuerunt.*
(6) *Conc. de Metz* (889), Can. X.

reconnaissait encore qu'ils pouvaient, avec l'avis de l'évêque et là où les Canons le permettaient, conférer les Ordres inférieurs au sous-diaconat (1).

Vers le même temps, une controverse s'engage sur les pouvoirs du chorépiscopat. Hincmar et Raban-Maur sont l'âme des deux partis. Raban-Maur (2) estime que les chorévêques ont le caractère épiscopal, et il appuie son opinion sur les Canons d'Ancyre et d'Antioche, qui, pour nous, prouvent seulement que les chorévêques du IVe siècle étaient des évêques par le pouvoir d'Ordre; mais ils ne nous renseignent pas sur les chorévêques du IXe siècle. Hincmar raisonnait comme nous, et il était en cela d'accord avec plusieurs Papes, qui avaient déclaré nul, invalide et devant être réitéré tout ce qui avait été accompli par les chorévêques; d'où le Concile de Metz concluait « qu'il est suffisamment prouvé qu'ils ne sont pas autre chose que des prêtres », *quod ipsi iidem sunt qui et presbyteri sufficienter invenitur* (3).

L'avis de Léon III n'avait pas été moins formel: « Les chorévêques ne sont point évêques..... mais seulement prêtres. C'est pourquoi les évêques confirmeront ou ordonneront de nouveau ceux à qui les chorévêques ont imposé les mains, et ainsi du reste, sans crainte de réitérer les sacrements. Il est écrit qu'on ne doit pas regarder comme réitéré ce que l'on prouve n'avoir pas été fait. » (4)

Que penser alors de ces ordinations accomplies par des chorévêques, comme celle de Gotteschalk? De ce que le sacrement n'aurait pas été réitéré, faudrait-il conclure que l'ordination était quand même valide, ou bien croire que

(1) *Conc. de Meaux* (845), Can. XLIV.
(2) *Opusc. Si liceat Chorepiscopis presbyteros et diaconos ordinare cum consensu episcopi.*
(3) *Conc. de Metz* (889), Can. X.
(4) *Conc. d'Aix-la-Chapelle* (802), Can. XXIII, XXIV, XXV.

parmi les chorévêques il s'en rencontrait qui étaient marqués du sceau épiscopal? La pensée de quelques-uns, qui supposent qu'un simple prêtre aurait pu être le ministre extraordinaire de l'ordination sacerdotale, semble bien peu probable; et encore faudrait-il, pour la validité du sacrement, la délégation du Souverain Pontife (1).

Quoi qu'il en soit de la controverse théorique, elle ne nous éclaire pas sur le caractère d'Ordre qu'avaient les chorévêques: nous ne pouvons pas atteindre le fait, car nous n'avons pas de document qui nous dise si, oui ou non, ils avaient reçu l'onction épiscopale. Il faudrait ici laisser la parole aux théologiens et aux canonistes, et je doute qu'ils puissent donner une conclusion certaine, alors qu'au IXe siècle, au moment où l'institution existait encore, les esprits les plus clairvoyants ne savaient pas au juste quels étaient le caractère et les pouvoirs des chorévêques. Qu'il me suffise d'avoir présenté les faits historiques et de dire que de leur examen il semble résulter qu'en général les chorévêques d'Occident n'avaient pas le caractère épiscopal. La dénomination a pu induire en erreur; et pourtant, quoi d'étonnant qu'il y eût des chorévêques qui ne fussent pas évêques, comme plus tard on rencontrera des archiprêtres et des archidiacres qui ne seront ni prêtres ni diacres? (2)

Sans cesse condamnée durant le IXe siècle, l'institution allait finir par s'éteindre. Le Concile de Metz (889) semble lui avoir porté le dernier coup. Elle n'a bientôt presque plus de place dans l'histoire; à peine rencontre-t-on, çà et là, un débris qui s'attache désespérément au passé. Un chroniqueur signale un chorévêque qui gouvernait l'Église de Cantorbéry quand Lanfranc y arriva en 1070. « Lanfranc

(1) Haine, *Théol. Mor.*, t. III, *tract. de Ordine.* pars I^a, cap. IV, quæst. 9.
(2) *Concile de Poitiers* (1078), Cap. VII. Migne, *loc. cit.*

le déposa, ajoute la chronique, comme nous avons appris qu'on avait fait partout ailleurs. » (1)

En 1200, le Concile de Paris prévient ou refrène de nouveau l'ambition des simples prêtres en déclarant « qu'il n'appartient qu'à l'évêque de donner la Confirmation, de consacrer les vierges, de faire la dédicace d'une église et de conférer les Ordres. »

Si désormais le nom de chorévêque se rencontre, il ne représente plus la même idée. Il désigne en 1260, au Concile de Cologne, le doyen du Chapitre ; il en est de même à Utrecht au commencement du XVIIe siècle, au dire de Du Cange (2). A la même époque, le préchantre de la cathédrale de Cologne est honoré de ce titre et a le droit de porter la crosse. Du Cange fait observer que, par un oubli de l'étymologie, l'on traduisait chorévêque par « chef du chœur » (χοριεπίσκοπος) au lieu d'« évêque de campagne » (χωρεπίσκοπος) (3). Enfin Trèves possédait encore au XVIIe siècle quatre titres de chorévêques : chorévêque de Saint-Pierre, chorévêque de Saint-Lubentius-in-Dietkirken, chorévêque de Saint-Castor-in-Cardona et chorévêque de Saint-Agathæus-in-Longuiono (4).

Il est d'autant plus difficile de suivre à travers les siècles les variations de sens du vocable qu'il s'est étendu à de nombreuses régions. Pour que Charlemagne regardât l'affaire des chorévêques comme une affaire d'empire, ils devaient être nombreux et susciter de graves difficultés.

Dans le cours du IXe siècle surtout et plus tard, nous

(1) *Chorepiscopum quemdam qui in Ecclesia sancti Martini extra Cantuariam manebat, qui, adveniente Lanfranco, dejectus est, sicut ubique terrarum factum esse audivimus.* (GERVAS. DOROBERN., *Hist. Pontif. Eccles. Cantuar*).
(2) DU CANGE, *loc. cit.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

trouvons des chorévèques aux lieux suivants : Cambrai, Reims, Tongres, Liège, Aix-la-Chapelle, Cologne, Mayence, Fresingen en Bavière, Trèves, Metz, Verdun, Saint-Bénigne de Dijon, Lyon, Vienne, Grenoble, Caen et Cantorbéry (1). Comme on le voit, c'est surtout dans les pays francs et germains qu'ils se rencontrent ; leur multiplication en ces régions s'explique par les causes que nous avons signalées.

L'institution, née à la faveur du trouble et du désordre, développée avec trop de précipitation, devait être éphémère, comme toutes les œuvres issues de l'esprit humain. Elle évolue comme nous voyons évoluer toute institution terrestre et disparaît devant une organisation qu'élaborent lentement les Conciles, et qui, de plus en plus parfaite, est plus à même de répondre aux besoins sans cesse changeants de la société chrétienne.

LIÉVIN BAURAIN.

(1) D'après DU CANGE, *loc. cit.*

MÉLANGES

LA PASSION DE LA CRAINTE DANS LE CHRIST

(Saint Thomas, *Summ. theol. pars* III, *quæst.* xv, *a.*, 7.)

Notre Seigneur Jésus-Christ a voulu prendre de l'humanité tout ce qui n'impliquait pas de péché, afin d'être véritablement notre frère, pratiquement notre modèle et jusque dans les diverses facultés et puissances de notre nature notre Sauveur : car, suivant l'adage des Saints Pères, il a purifié tout ce qu'il a assumé.

Il a donc pris un corps passible et mortel ; mais, en même temps, il a accepté pour son âme les mouvements des passions, ces inclinations de l'appétit sensitif qui nous approchent ou nous éloignent des objets selon qu'ils sont bons ou mauvais ou nous semblent tels. Il n'a pourtant pas permis que ces mouvements préviennent sa raison ou en entravent l'exercice : les passions de son âme sont toujours bonnes et toujours soumises : ce sont des *propassions,* suivant l'expression de saint Jérôme.

Le Christ connut-il la passion de la crainte ? Une difficulté spéciale semble s'y opposer. Saint Thomas consacre à la résoudre un article de sa Somme. Il faut avouer que sa solution reste très obscure, qu'on voit à peine dans sa distinction ce qu'il affirme et ce qu'il rejette, et que les commentateurs ne parviennent pas à s'entendre pour l'interpréter. Depuis Vasquez qui attaque la doctrine du Docteur angélique comme digne d'une censure sévère et dangereuse pour la foi, parce qu'il semble refuser au Verbe incarné une crainte véritable de la mort, jusqu'à des théologiens plus modernes, qui lui reprochent de manquer de logique et presque d'honnêteté dans son raisonnement, en affirmant l'existence de la crainte là où fait défaut l'élément principal qui la constitue, tous reconnaissent l'ambiguïté du problème et la délicatesse de la position.

Les philosophes, d'un commun accord, affirment après Aristote que l'incertitude du mal futur est une condition de la crainte ; la foi,

d'autre part, ne permet pas de placer en Notre-Seigneur une ignorance des événements à venir. La crainte ne peut donc pas être dans le Christ: et pourtant saint Marc nous dit positivement que Jésus, au jardin de Gethsémani, se retira à l'écart avec trois de ses apôtres, puis qu'il commença à ressentir de la crainte et du dégoût: *Et cœpit pavere et tædere* (1).

Les règles générales de l'herméneutique, l'interprétation habituelle des Pères, l'enseignement courant de l'Église ne permettent pas de rejeter cette parole et ce témoignage : Jésus-Christ a craint (2).

Et pourtant, comment concilier cette affirmation avec les données précédentes de la philosophie et de la foi? Peut-on accepter l'existence d'une crainte d'un mal futur, certain et inévitable? Ou bien Notre-Seigneur a-t-il ignoré de quelque façon l'avenir?

Une distinction bien faite, en précisant la question, doit résoudre l'antinomie apparente entre les données de l'Écriture et l'objection de la raison humaine. Saint Thomas, fidèle à la conception de la théologie scolastique qui ne sacrifie jamais la révélation à la philosophie ou la science à la foi, ne cherchera pas ailleurs la solution du problème.

Mais cette distinction peut porter sur l'une ou l'autre des prémisses de notre objection : on peut distinguer les craintes, et on peut distinguer dans le Christ un temps où il sait et un temps où il ignore, une faculté qui connaît et une autre qui ne participe pas à cette connaissance. Saint Thomas a-t-il distingué les genres de crainte ou plutôt les différents actes et les différentes puissances du Christ? De nos jours encore, les commentateurs ont des avis divergents : le P. Buonpensiere accepte la première solution, Dom Janssens opte en faveur de la seconde.

La première opinion nous est exposée très clairement par Suarez, qui rejette absolument l'interprétation opposée.

Il distingue deux sortes de craintes: la crainte absolue, efficace, et la crainte imparfaite, le simple déplaisir, la fuite, *nolleitas*. Dans le premier cas, la crainte est parfaite et elle pousse à chercher des moyens pour éviter le péril imminent. L'espérance de l'éviter est donc une condition absolument nécessaire de ce genre de crainte : à son défaut, l'âme s'abandonnerait au découragement. Notre-Seigneur n'a point eu cette crainte, car il n'a jamais cherché le moyen d'éviter les maux dont il connaissait d'une façon infaillible la venue. Quant à la crainte imparfaite, rien n'empêche de l'attribuer à la personne de l'Homme-Dieu. Elle

(1) *Marc.* XIV, 33.
(2) Il s'agit uniquement dans cet article de la passion de la crainte. Jésus-Christ eut aussi le don de crainte. Cf. III p., q. VII, a. 6.

a pour objet le mal futur; elle ne réclame cependant pas que ce mal soit encore évitable ou incertain. Elle consiste simplement à le fuir, même quand il est déjà prévu et assuré; elle correspond dans l'appétit sensitif à la répugnance naturelle de l'appétit raisonnable (*voluntas ut natura*) pour tout ce qui nuit à son bien ou à sa fin. Quand le mal est présent, l'âme souffre la tristesse; quand il est à venir, elle subit la passion de crainte. En ce sens, on fuit naturellement la mort, même quand elle est inévitable; on désire la vie, même à l'heure d'une mort imminente. Cette espérance et cette crainte ne sont point pleines et parfaites : elles n'en sont pas moins des passions.

Telle est bien, ajoutent ces auteurs, la pensée de saint Thomas. Quand il définit la crainte dans la première partie du corps de l'article, il se contente de dire qu'elle a pour objet l'appréhension d'un mal futur. *Sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri*. L'élément premier, essentiel, de la crainte, est donc pour lui le caractère futur du mal évité : son incertitude, sur laquelle il s'étendra ensuite avec Aristote, n'est qu'un élément de modalité et de perfection qui fait l'intégrité d'une crainte parfaite.

Cette interprétation est confirmée par les deux conclusions de saint Thomas, la première affirmative, la seconde négative, s'appliquant, par conséquent, à deux craintes diverses, d'autant plus distinctes que la première n'est pas seulement la tristesse, comme pourraient l'objecter les adversaires; on ne comprendrait plus alors, en effet, la portée de l'article 7 après l'article 6 qui parle de la tristesse; on se mettrait, d'ailleurs, en contradiction avec saint Thomas lui-même qui distingue nettement dans sa première conclusion, où il considère la crainte indépendamment de l'incertitude de l'événement futur, le mouvement de tristesse de l'appétit sensitif et le mouvement de crainte : *Hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia.*

Cajetan fait porter de préférence sa distinction sur la personne même du Christ.

Sans doute, il commence par distinguer, avec saint Thomas, crainte et crainte; mais la première n'est pour lui qu'une crainte équivoque par laquelle n'est pas sauvegardée suffisamment l'existence de la passion de la crainte dans Notre-Seigneur.

La crainte véritable requiert pour Cajetan l'incertitude de l'événement redouté. Le mal doit être futur, dit-il, car, s'il est présent, il provoque la tristesse. Il faut encore qu'il soit incertain et laisse au patient quelque espoir de lui échapper, car la certitude absolue de sa réalisation le rend

déjà présent dans l'esprit et l'imagination, ce qui suffit pour engendrer de nouveau la tristesse. Aussi, saint Thomas, dans la Ia-IIae, appelle-t-il la crainte : la passion qui naît de l'appréhension d'un mal futur presque inévitable. *Timor causatur ex apprehensione mali futuri vix evitabilis.* Et les scolastiques répètent-ils l'axiome d'Aristote : *Timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi*, ce que saint Thomas commente en disant qu'il n'y a pas place à la crainte en présence d'un mal futur *de toute façon* certain, *si* **omnimodam** *certitudinem habeat.*

La crainte ne pourra donc être attribuée à Notre-Seigneur qu'à la condition de lui prêter, au moins dans certains de ses actes, une ignorance, non point sans doute de privation, ce qui serait un défaut, mais une ignorance de simple négation.

Dans un homme autre que le Christ, cette ignorance pourrait être le fait des premiers mouvements des passions, *motus primo primi*, qui préviennent la raison et, par exemple, à la pensée d'un danger imminent, entretiennent la crainte au fond de l'âme, avant même que la raison ait eu le temps de discuter le degré de certitude du malheur encouru et des chances de l'éviter. Dans le Verbe Incarné, toute passion est volontaire dans le moindre de ses actes ; les mouvements *primo primi* n'ont donc pas lieu d'exister.

Cette ignorance aura plutôt pour cause en Notre-Seigneur une abstraction de son esprit. Le Christ connaît depuis son Incarnation tous les détails de sa vie mortelle par sa science béatifique et par sa science infuse : mais ces deux sciences sont en lui à l'état d'*habitus*, dont il peut se servir ou s'abstenir à son gré. Rien n'empêche donc Notre-Seigneur, à un moment donné, de faire abstraction de sa science et de considérer un événement futur de sa vie comme incertain et d'en craindre ainsi la réalisation.

Cela est d'autant plus facile à concevoir, continue Cajetan, que dans le Christ toutes les facultés sont si parfaitement ordonnées que jamais la partie supérieure de l'âme n'influe sur la partie inférieure ou réciproquement, ou du moins que cette influence mutuelle est toujours prévue par son intelligence et réglée par sa libre détermination. Chaque puissance, quoique toujours soumise à la volonté divine et dépendante de la volonté rationnelle dans l'Homme-Dieu, reste pourtant autonome ; elle exerce avec une entière liberté les opérations qui lui sont propres. L'estimative de Notre-Seigneur peut donc tout à la fois se servir de certaines données de la science parfaite de sa raison humaine et en laisser d'autres de côté, savoir sa mort imminente et ignorer la date certaine de sa réalisation, et ainsi provoquer dans son appétit sensitif les émotions de la crainte proprement dite.

Sans blesser en aucune façon l'intégrité de la passion de crainte, nous avons ainsi le droit d'en gratifier la nature humaine de Notre-Seigneur. Nous ne diminuons pas la perfection de sa science. Il nous suffit de considérer ses différents actes de connaissance. Pris d'une façon absolue, *simpliciter,* le Christ est omniscient et il n'ignore rien des moindres circonstances de sa Passion et de sa mort: il n'a donc pu à leur sujet ressentir des mouvements de crainte parfaite. C'est le texte même de la seconde conclusion de saint Thomas. Mais, considéré d'une manière relative, *secundum quid, secundum inferiorem portionem,* il a subi la crainte, le trouble, l'hésitation : car si la raison supérieure communiquait à son estimative l'appréhension d'un mal prochain, elle a pu ne pas le lui présenter comme certain et inévitable.

Suarez attaque assez vivement ces explications du grand commentateur Dominicain. Ses objections ne nous semblent pas dirimer la controverse.

L'estimative du Christ, dit-il, s'appuie toujours sur un jugement certain de son intelligence infaillible: elle ne peut donc être hésitante et concevoir la crainte parfaite. —Tous les jugements de la connaissance humaine de Notre-Seigneur, répondons-nous, sont certains et infaillibles; mais ils sont plus ou moins complets, plus ou moins parfaits. La science béatifique et la science infuse révèlent tous les futurs et les circonstances de l'avenir du Christ; la science acquise peut connaître le fait du mal imminent et en ignorer l'époque, la gravité, la nature. La crainte diminue dans la proportion de la connaissance pour faire place à la tristesse; mais, même quand le mal est inévitable et considéré comme présent, sa réalisation garde quelque chose d'obscur et d'incertain pour notre science acquise, et provoque dans notre âme un sentiment de crainte. *Quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; et sic* **magis** *causat tristitiam* **quam** *timorem.* Notre-Seigneur, malgré sa divinité, sa science bienheureuse et ses lumières d'ordre angélique, a voulu être homme comme nous et participer à notre manière de connaître; il a aussi voulu, par une abstraction de son esprit,— abstraction qui constitue, à l'encontre du monophysisme, une des perfections essentielles du composé hypostatique humano-divin, — agir en certaines circonstances avec les seules lumières de sa science acquise, quoique sous l'impulsion de sa volonté divine et avec l'agrément de son libre arbitre humain.

Cajetan, continue Suarez, n'admet la crainte dans le Christ qu'en vertu d'une abstraction de ses connaissances dans la partie inférieure de son âme. Comme pareille abstraction est impossible dans la partie supérieure, il ne peut donc placer dans l'appétit rationnel de Notre-Sei-

gneur la crainte naturelle de la mort. C'est pourtant le sentiment de saint Thomas et de tous les théologiens. — Réponse : Cette fuite naturelle de la mort et du mal, qui est propre à l'appétit raisonnable aussi bien qu'à toute faculté appétitive, tout être existant fuyant par un instinct invincible sa destruction, prend souvent le nom de crainte. Mais elle n'est point la crainte parfaite, elle se contente de fuir naturellement ce qui l'éloigne de sa fin. Elle n'est surtout pas une passion, celle-ci désignant exclusivement les mouvements de l'âme sensitive.

Suarez enfin accuse Cajetan de distinguer le Christ *simpliciter* et le Christ *secundum quid*, là où saint Thomas ne distingue pas. — L'objection serait peut-être plus juste en disant que Cajetan, comme Suarez, reconnaît l'absence de distinction dans saint Thomas du côté de la personne de Notre-Seigneur, mais que l'un et l'autre entendent différemment le point de vue sous lequel le Docteur angélique considère cette personne sacrée. Mais nous quittons le terrain de la doctrine pour discuter les interprétations.

Résumons auparavant nos conclusions. A la suite des docteurs de Salamanque, nous acceptons aussi bien, sinon comme le commentaire fidèle de saint Thomas, du moins comme l'expression de la vérité, les explications de Cajetan et celles de Suarez.

Il y a deux sortes de craintes : la crainte imparfaite, irréfléchie, purement passive en présence de tout danger imminent : c'est le mouvement naturel de l'appétit sensitif qui fuit le mal ; la crainte parfaite, efficace, qui est provoquée par la probabilité d'un malheur prochain : le trouble intellectuel qui la provoque, l'état d'inquiétude qui l'accompagne, ne font que la fortifier et l'augmenter dans l'âme. Elle réclame l'ignorance de l'esprit sur la réalisation certaine ou incertaine du péril annoncé.

La première ne fait aucune difficulté d'être dans le Christ : c'est la conclusion de Suarez.

Quant à la seconde, avec Cajetan, nous la croyons également possible, le divin Maître pouvant, par sa propre vertu, connaître de ses sciences supérieures l'avenir de son existence et les maux qu'il va encourir, et pourtant les ignorer, du moins dans leurs circonstances secondaires, de sa science acquise, et les laisser ignorer à la partie inférieure de son âme, qui se trouble et souffre la crainte.

Pourtant, le problème de l'existence de la passion de crainte en Notre-Seigneur ne nous paraît pas encore pleinement approfondi ; et, à relire attentivement le texte du Docteur angélique, sa pensée ne nous semble pas encore exactement interprétée.

Si nous prenons la Iª-IIæ, où saint Thomas traite la question de la

crainte *ex professo*, nous voyons qu'il distingue la crainte, non d'après la perfection de ses conditions, mais d'après la diversité de ses objets.

« La crainte a pour objet l'appréhension d'un mal futur, corruptif ou contristatif. *Timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi.* »

Deux sortes de maux peuvent, en effet, contrarier notre appétit naturel. Les uns, saisis par les sens externes, sont physiques : ce sont les coups, les blessures, la mort. Leur action sur nos facultés sensibles produit en nous, lorsqu'ils sont présents, le sentiment de la douleur. Saint Thomas les appelle les maux *naturels*, parce qu'ils sont opposés au bien naturel de l'homme, à son bien en tant que nature, abstraction faite de ses facultés appréhensives.

D'autres, au contraire, trouvent leur origine dans l'intelligence ou l'imagination. Ils ne sont plus opposés par eux-mêmes à notre nature : ce sont plutôt les facultés appréhensives qui les considèrent comme tels et les présentent sous cette formalité à notre appétit sensitif. Saint Thomas les dénomme maux de l'appétit, maux *non naturels :* tels le péché, la perte des richesses, le déshonneur. Présents, ils ne causent plus en nous la douleur, mais la tristesse.

Le mode de perception de ces deux sortes de maux est différent ; les sentiments de crainte qu'ils provoquent en nous seront aussi d'une nature diverse.

La douleur est causée par le mal corruptif : elle suit donc l'appréhension du sens externe ; et, comme les sens externes ne perçoivent que le présent, il n'y a de douleur que quand le mal est réellement arrivé. La crainte de la douleur, *timor naturalis*, aura donc toute sa raison d'être jusqu'à l'instant précis de la réalisation du mal prévu et annoncé. L'intelligence pourra connaître le mal physique dans son ensemble et dans tous ses détails, elle pourra apprécier son imminence, prévoir sa violence. Ce mal n'en restera pas moins pour nos sens externes futur et incertain, et, par conséquent, sujet d'effroi : ceux-ci ne peuvent le connaître qu'en l'expérimentant, qu'en le subissant ; et la même souffrance dût-elle se répéter à plusieurs reprises, le sens ignore toujours sa nature et sa violence avant de l'avoir éprouvée dans chaque cas particulier.

La tristesse, au contraire, trouve son objet dans les facultés cognoscitives, l'intelligence et l'imagination. Celui-ci devient donc présent dès qu'il est connu. Un mal futur dans sa réalisation produit en nous des sentiments de tristesse, dès que nous en savons avec certitude la menaçante nécessité. Nous l'avons craint tant que nous avons conservé l'espoir de l'éviter. Mais, dès que l'évidence nous montre l'inanité de nos

efforts pour y échapper, nous tombons dans la tristesse et le découragement. La crainte a disparu de notre âme. On craint le mal corruptif certain qui causera la douleur; on ne craint plus le mal contristatif inévitable, on est déjà triste en prévoyant sa réalisation assurée.

Nous n'avons plus de peine désormais à interpréter le raisonnement de la Somme. Saint Thomas affirme dans le Christ l'existence de la crainte naturelle.

Il ne met aucune restriction à sa première conclusion : car cette crainte est bien une crainte parfaite et une véritable passion de l'appétit sensitif du divin Maître. *Timor potest considerari uno modo, quantum ad hoc quod appetitus sensitivus* **naturaliter** *refugit* **corporis læsionem.** Il s'agit, comme le texte l'indique, d'une répulsion *naturelle*, d'une lésion *corporelle*. Notre-Seigneur a beau prévoir, par sa science divine et ses diverses sciences humaines, tous les détails affreux de sa Passion, son agonie au jardin des Oliviers, les outrages et les tortures du prétoire, la mort atroce qui doit les couronner, la partie sensible de son âme n'en reste pas moins ignorante des souffrances qu'elle n'a pas expérimentées, et elle est livrée à la crainte.

Saint Thomas rejette ensuite la présence de la crainte non naturelle dans le Christ. L'exemple qu'il donne d'un bruit insolite se produisant pendant la nuit et jetant l'effroi dans notre âme, parce que nous en ignorons la cause, la nature ou la gravité, montre bien que sa pensée s'applique dans cette seconde conclusion au mal de l'appétit. Mais Notre-Seigneur n'a point éprouvé cette sorte de crainte : il n'a pu ignorer, en effet, l'avenir, il n'a jamais été inquiet des événements futurs; il n'a donc pu ressentir la crainte d'un mal possible qui contristerait son appétit, il a été triste en face des épreuves certaines qu'il prévoyait, il n'a pas connu l'effroi de l'âme en face de l'inconnu.

Cette interprétation condamne-t-elle les explications de Cajetan et de Suarez? Nous ne le pensons pas. Jésus-Christ a pu ressentir la crainte non parfaite du mal non naturel connu comme inévitable. Selon la partie inférieure de son âme, ou suivant sa science acquise, il a pu ignorer les circonstances ou même le fait de plusieurs des maux non naturels de sa Passion : *secundum quid*, il en a donc eu la crainte parfaite. Mais ces distinctions complémentaires, à notre avis, n'appartiennent pas à la doctrine même de saint Thomas.

Une dernière difficulté reste à résoudre. Saint Thomas, dans tout le corps de l'article, ne rapproche pas la crainte de la douleur, mais de la tristesse : *Tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, timor ex apprehensione mali futuri..... Appetitus refugit læsionem, et per tristitiam, si sit præsens, et per timorem, si sit futura.* Nous avons

pourtant dit que l'objet de la crainte naturelle était le même que celui de la douleur et non pas que celui de la tristesse.

Une explication suffit pour réfuter l'objection : elle jettera d'ailleurs un nouveau jour sur la solution que nous proposons.

Le mal corruptif, qui cause par sa présence la douleur dans l'âme, peut également être considéré par nos facultés cognoscitives comme un mal de l'appétit, et ainsi provoquer, même avant son apparition réelle, dès qu'il est connu comme certain, la passion de la tristesse. Saint Thomas laisse donc dans cet article 7 de côté l'existence de la douleur sensible en Notre-Seigneur : il l'a prouvée dans l'article 5 ; mais, rappelant que le divin Maître a souffert la tristesse (objet de l'article 6), il établit qu'il a également éprouvé la crainte.

Cette crainte est à la fois naturelle et non naturelle, suivant qu'elle s'applique au mal de la nature ou au mal de l'appétit.

La crainte non naturelle diminue en proportion du degré de certitude que revêt la future réalisation de l'événement mauvais, et elle fait place, dans la même proportion, à la passion de tristesse. Elle disparaît même tout à fait quand il n'y a plus aucune espérance d'échapper au danger ; le mal est considéré comme présent : il abat, il attriste, mais il n'effraye plus. *Quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens..... Timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi.*

Quant à la crainte naturelle, elle ne diminue jamais et ne cesse qu'avec la réalisation du mal corruptif. La douleur demandant nécessairement pour exister la présence actuelle de sa cause, blessant, corrompant et finalement détruisant le corps vivant.

Telle est la raison qui fait conclure à saint Thomas que, perdue toute espérance d'éviter le mal, il reste encore quelque crainte dans l'âme : *Et sic* **magis** *causat tristitiam* **quam** *timorem.* Il reste d'ailleurs, en réalité, toujours quelque chose d'incertain, sinon pour la connaissance intellectuelle, du moins pour le sens externe, qui ne saisit le mal que dans sa réalisation, à savoir l'expérimentation de la douleur sensible.

L'interprétation de Suarez est évidemment, à première vue, la plus simple ; celle de Cajetan la plus métaphysique et en conformité absolue avec la méthode habituelle de distinction de saint Thomas. Celle que nous proposons s'appuie davantage sur les données de la psychologie thomiste, et elle nous semble concorder d'une façon plus entière avec le texte de la Somme.

Ce rapide aperçu nous montre cependant que le commentateur du Docteur angélique n'a point encore précisé toute la pensée du Maître — le fera-t-il jamais ? — que le rôle du théologien est d'approfondir les

mystères, sans espérer toutefois les pénétrer et les résoudre pleinement. Il nous rappelle surtout que le Christ a connu la crainte, et que sa crainte n'a diminué en rien la perfection de sa connaissance de l'avenir. Notre-Seigneur était en même temps craintif et savant, souffrant et bienheureux, comme il était à la fois homme passible à notre image et Dieu parfait. A des titres divers, c'est toujours de ce dernier mystère de l'union hypostatique que découlent, en dernière analyse, les diverses antinomies apparentes affirmées par l'Écriture et les saints Pères en la personne sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et c'est là le grand mystère de notre foi, le sacrement de l'Homme-Dieu.

PIERRE-FOURIER MERKLEN.

LE PROJET DE M. L'ABBÉ CHABOT
COLLECTION PATROLOGIQUE ORIENTALE

L'abbé Migne nous a donné, au cours du XIXe siècle, les deux grandes collections de la patrologie grecque et de la patrologie latine. C'est un de mes souvenirs de jeunesse d'avoir parcouru avec lui ses ateliers de Montrouge. Presque aveugle, appuyé sur mon épaule, il me montrait tristement les débris de son œuvre échappés à l'incendie. Il racontait avec une singulière énergie de paroles ses longs travaux, les difficultés vaincues et les illusions tombées. Il avait espéré longtemps compléter la double collection patrologique par la série orientale. Il dut y renoncer : le moment n'était pas venu, la science et la critique n'étaient point prêtes.

Depuis vingt ans, des savants français ou étrangers ont repris ces projets, et voici que de deux côtés à la fois nous viennent des promesses et des programmes. Assurément, abondance de bien ne peut nuire. Mais il est à désirer que les deux entreprises se concilient et se fondent l'une dans l'autre. Pour des publications de ce genre, la dispersion des efforts, compliquée d'une concurrence commerciale, rendrait le succès impossible.

Mgr Lamy a bien voulu me communiquer les quelques pages latines, où M. J.-B. Chabot a tracé le plan de la collection qu'il médite. Il s'occupera lui-même des textes syriaques, M. Ignace Guidi des textes éthiopiens, M. Hyvernat des textes coptes, M. Carra de Vaux des textes arabes. Ces quatre noms inspireront certainement aux spécialistes une pleine confiance. Plusieurs collaborateurs illustres ont promis leur concours : à Paris, M. Rubens Duval, professeur au Collège de France, M. Révillout, professeur à l'École du Louvre ; à l'Université catholique

de Louvain, Mgr Hebbelynck, recteur magnifique, Mgr Lamy, les chanoines Forget, Ladeuze, Van Hoonacker; à l'Université de Beyrouth, le R. P. Cheikho, de la Compagnie de Jésus; à celle de Fribourg, le R. P. Zapletal, des Frères Prêcheurs.

La littérature syriaque est la plus riche de ces littératures chrétiennes orientales. M. l'abbé Chabot a dressé la liste des auteurs syriaques qu'il se proposait de publier. Cette liste présente comme un résumé de l'histoire littéraire de l'Église syrienne, soit orthodoxe, soit nestorienne, soit jacobite. Elle n'annonce pas moins de 179 volumes formant trois séries.

La première série de 21 volumes contiendra les apocryphes syriaques de l'Ancien et du Nouveau Testament (t. Ier-VI), les diverses liturgies (VII-IX), les Canons apostoliques, les actes des Conciles nestoriens, les œuvres canoniques du patriarche Timothée Ier, Jésu Bar Noun, Jésu Bokht, d'Ebedjésu Bar Bahriz, de Jésu Bar Schouschan, d'Élie de Nisibe, des monophysites Jean de Tella, Cyriaque, le *Nomocanon* de Bar Hebrœus et celui d'Ebedjésu, le fameux métropolitain de Nisibe.

La seconde série, de beaucoup la plus abondante, doit contenir en 125 volumes les œuvres d'exégèse, de théologie, de philosophie, depuis Bardesane et saint Aphraate. On annonce 10 volumes pour saint Ephrem (t. III-XII). C'est peu, si l'on veut rééditer tout ce que nous avons acquis depuis l'édition romaine. Avant le triomphe de l'hérésie, nous avons encore saint Rabbulas, Balai, Cyrillonas, l'abbé Georges (ou Grégoire) et surtout saint Isaac le Grand ou Isaac d'Antioche qui se rattache si étroitement à la tradition de saint Ephrem (t. XIV-XVIII).

Puis viennent le poète nestorien Narsès, la *Harpe du Saint-Esprit*, les deux monophysites Jacques de Saroug et son contemporain Philoxène de Mabboug et leur adversaire panthéiste Étienne Bar Sudaili, auteur du *Livre d'Hiérothée;* saint Siméon Stylite, à qui l'on attribue quelques lettres d'une authenticité douteuse; l'hymnographe Siméon Koukaya, les médecins Sergius de Reschaina et Probus d'Antioche, l'auteur de la *Caverne des trésors;* l'auteur du roman de Julien l'Apostat, les auteurs ascétiques Jean de Dalyata, Abraham de Nephtar, Isaac de Ninive, les controversistes Ahoudemmeh de Tagrit et Pierre de Callinice, les écrivains nestoriens du second ordre, plusieurs Abraham, le patriarche Mar Aba, le patriarche Joseph.

Quelques années après la stérile croisade d'Héraclius, le croissant prenait possession de la Syrie pour de longs siècles, l'arabe devenait la langue populaire, le syriaque n'était plus qu'une langue savante, celle de l'Église et de l'école.

Cependant, les écrivains du VIIe siècle sont encore nombreux : Joseph

d'Adiabène, qui fit schisme dans le parti nestorien; parmi les Jacobites, Marouta de Tagrit, Sévère Sébokht, le grand polygraphe Jacques d'Édesse, l'exégète Daniel de Salah, Georges, évêque des Arabes, Élias et Georges d'Antioche, Lazare de Beitkandasa, Théophile d'Édesse qui traduisit Homère; chez les Nestoriens, l'archimandrite Mar Babai, les patriarches Jésuyab II, Jésuyab III, Georges de Kaphra.

Le VIIIe et le IXe siècle commencent la décadence : on signale encore David de Beit Rabban, le patriarche Timothée, Antoine de Tagrit, auteur d'un traité de rhétorique; Lazare Bar Sabta, Jean de Dara, commentateur de Denys l'Aréopagite, Nonnus de Nisibe, le médecin Romanus, qui devint patriarche sous le nom de Théodose; Moïse Bar Képha, Jésudad de Haditha, Théodore Bar Khôni, Jésu Bar Noun, qui commenta saint Grégoire de Naziance.

Au Xe siècle, on ne rencontre plus aucun écrivain jacobite. Chez les Nestoriens, nous avons Élias d'Anbar, Georges d'Arbèle et les deux frères Ebedjésu et Emmanuel Bar Schahharé.

Nous sommes en plein moyen âge, illustré encore par trois grands noms, ceux de deux jacobites, Jacques Bar Salibi, métropolitain d'Amid, mort en 1171 (t. XCIII-CII); de Bar Hebrœus, véritable encyclopédiste, mort en 1286 (t. CVII-CXVI), et celui du nestorien Ebedjésu de Nisibe, mort en 1318 (t. CXXI-CXXV). Mais la collection de M. Chabot contiendra aussi les œuvres d'écrivains plus obscurs, tels que Siméon Schankelawaya, Jean Bar Zoubi, David Bar Paulus, Jean Bar Madani, Siméon de Bassora, Georges Warda, Khamis d'Arbèle, le médecin poète Masoud Ibn al Kass, Gabriel Kamsa, Jean de Mossoul. Le curieux traité anonyme *Causa Causarum* attribué à Jacques d'Édesse, et qui a pour but d'unir dans la même religion chrétiens, juifs et musulmans, doit être réédité dans le volume CI.

La troisième série contient l'histoire et l'hagiographie. M. Chabot y fait entrer *la Chronique*, attribuée à Denys de Tellmahré; les débris de l'*Histoire ecclésiastique*, de Jean d'Asie; les petites *Chroniques*, *la Chronique d'Edesse*, *le Livre des Chalifes*, le fragment de Dioclès le Sage, les restes d'une traduction de l'histoire grecque (perdue), de Zacharie le Rhéteur; les œuvres de chronologie d'Élias de Nisibe et de Siméon Schankelawaya, la *Chronique* de Michel le Syrien, la chronique de Bar Hebrœus (t. Ier à XVI).

Pour l'hagiographie, nous aurons les *Actes* des martyrs d'Édesse et de Samosate, des martyrs de Perse sous Sapor et ses successeurs, les vies des Patriarches nestoriens, des Saints de la Syrie occidentale, depuis Abraham Kidunaya, les vies des Saints monophysites, *le Paradis des Pères*, d'Énanjésu; *le Livre des gouverneurs*, de Thomas de Marga;

l'histoire du couvent de Rabban Hormizd, *le Livre de la chasteté,* par Jésudénah, évêque de Bassora. Le travail sera ici plus facile, car parmi ces œuvres il en reste peu d'inédites.

Enfin, une quatrième série doit donner satisfaction à ceux qui s'intéressent avant tout aux Pères de l'Église grecque. Il s'agit des traductions en langue syriaque de certains écrits qui ne nous ont pas été conservés dans leur langue originale. M. Chabot promet l'*Apologie* d'Aristide (éditée par Rendel Harris et Robinson en 1891), les *Lettres pascales* de saint Athanase (éditées imparfaitement par Cureton en 1848), le commentaire sur saint Luc de saint Cyrille d'Alexandrie (éditée en partie par Payne Smith en 1858), les fragments de Théodore de Mopsueste et son commentaire sur saint Jean (édité par Paul de Lagarde en 1858 et par Sachau en 1869), les *Homiliæ cathedrales* de Sévère d'Antioche (inédites). C'est Mgr Lamy qui nous donnera prochainement les *Homélies sur saint Luc,* par saint Cyrille.

Je tiens encore à mentionner, parmi les textes qui nous sont promis, les *Liturgies* coptes, préparées par M. Hyvernat, et les *Apocryphes* coptes de l'Ancien et du Nouveau Testament, préparés par M. Révillout.

Je ne sais si, au nombre de ces apocryphes, M. Révillout se propose de publier les deux *Sagesses* de Sirach et de Salomon. Mais je me souviens de ce qu'il me disait il y a quelques années, de l'importance des rédactions coptes de ces deux livres, telles qu'elles existaient, je crois, dans des manuscrits de Turin.

L'entreprise est grandiose; on espère cependant la mener avec rapidité et publier 4 ou 5 volumes par an. On commencera autant que possible par les inédits, ou par les œuvres les plus importantes, et préférablement par les œuvres historiques. On joindra au texte les variantes des manuscrits, quelques notes critiques, une traduction latine, et en supplément dans des volumes spéciaux les notes archéologiques indispensables et des tables méthodiques.

Les caractères typographiques sont ceux de l'Imprimerie Nationale, bien que l'ouvrage soit en souscription chez Poussielgue. On livrera aussi les textes orientaux sans traduction latine ou la traduction latine sans texte oriental.

Tout cela est parfait, mais il y a quelque chose de mieux encore, c'est que le premier volume a paru et que plusieurs autres sont sous presse. *Le commencement est la moitié du tout,* disait déjà le vieil Hésiode. Espérons que le proverbe ne sera pas démenti. Mais quelles magnifiques bibliothèques se préparent pour nos arrière-neveux!

EDMOND BOUVY.

BIBLIOGRAPHIE

Études bibliques. La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament, par le P. Marie-Joseph Lagrange, des Frères Prêcheurs. Un vol. in-12 de 220 pages. Lecoffre, Paris, 1903.

Ce livre est la reproduction de six conférences données par le R. P. Lagrange à l'Institut catholique de Toulouse, en novembre 1902.

Il est toujours bon d'avoir affaire aux vrais maîtres, et le P. Lagrange est un maître en théologie aussi bien qu'en exégèse, et, comme couronnement, il est encore un maître écrivain. Aussi, comme ces pages paraissent courtes ! Comme on les dévore! Comme on regrette d'avoir fini! Après les avoir relues de la première à la dernière, on se propose de les reprendre encore.

Il s'agit donc de la méthode historique dans l'étude de la Bible. Les trois premières conférences exposent les principes : sur *l'Exégèse critique et le dogme ecclésiastique*, sur *l'Évolution du dogme, surtout dans l'Ancien Testament*, sur *la Notion de l'inspiration d'après les faits bibliques*. Les trois autres conférences fournissent des exemples d'application.

La méthode historique dans l'interprétation des textes de l'Écriture consiste à rechercher le sens qu'ils avaient pour leurs plus anciens lecteurs, sans nous obstiner à y trouver toujours ce qui nous paraît à nous le plus rigoureusement exact d'après nos idées, nos sentiments et nos formules. Le P. Lagrange expose cette méthode avec une clarté parfaite, il en montre la légitimité et les conditions dans lesquelles on peut et on doit s'en servir. Il me semble que sa démonstration est péremptoire et que, dans les limites qu'il impose, et pourvu que les disciples restent dans l'esprit du maître, cette forme d'exégèse ne présente aucun péril grave.

C'est avec un grand respect pour le R. P. Lagrange que j'ajouterai aux lignes que je viens d'écrire, et que je voudrais rendre plus élogieuses encore, quelques observations légèrement restrictives.

Je trouve le R. P. Lagrange bien sévère lorsqu'il parle ainsi de saint Augustin (p. 111) :

L'aigle d'Hippone prêtait lui-même à toutes les confusions, disons les plus extravagantes, en disant, dans son livre des *Confessions*, livre très lu, que par une illumination spéciale, l'auteur inspiré *avait compris et pensé dans ses paroles, en les écrivant, tout ce que nous avons pu y trouver, et tout ce que nous n avons pas pu, ou que nous ne pouvons pas encore, mais qu'on peut y trouver.* Avec sa parfaite simplicité, le grand docteur confesse qu'il n'a pas pris cette opinion dans la tradition, mais c'est ainsi, dit-il, que je ferais, si mes paroles pouvaient avoir tant d'ampleur. Si ces expressions avaient été prises à la lettre, c'en était fait de l'exégèse historique.

Cette dernière phrase est celle que l'on rencontre un peu partout, sauf variantes, depuis Jean Leclerc, qui se fit, sous le pseudonyme de Phereponus, le Zoïle de saint Augustin. Je ne sais s'il était digne du R. P. Lagrange de rééditer le méchant cliché du vieux calviniste. Mais ce qui étonne davantage, ce qui ne s'explique que par une malencontreuse distraction, c'est l'infidélité commise dans la traduction du texte de saint Augustin. Dans ce chapitre xxxi[e] du XII[e] livre des *Confessions*, il y a un mot très important qui est répété six fois et que le R. P. Lagrange a oublié de traduire. Saint Augustin a dit: « Si utrumque *verum* est..... Si quid omninò aliud *verum*..... *vera* et diversa visuris..... quod *veri* quisque de his rebus capere posset..... » Enfin, dans la phrase latine dont le P. Lagrange nous donne la traduction française, saint Augustin dit : « Quidquid hic *veri* potuimus invenire..... » Ce mot *veri* répété avec tant d'instances est certainement essentiel à la pensée de saint Augustin, et lorsque saint Thomas s'est fait l'interprète de cette pensée, lorsqu'il l'a faite sienne, il a dit dans sa langue nerveuse et précise : « Omnis *veritas* quæ, salva litteræ circonstantia, potest divinæ scripturæ aptari, est ejus sensus. » Je crois que le R. P. Lagrange n'hésitera pas, dans les autres éditions de son précieux volume, à introduire le mot de *vérité* là où il est nécessaire, à effacer le mot d'*extravagance* là où il est de trop et à faire à saint Augustin une toute petite réparation d'honneur.

Si l'on excepte cette faute d'inattention que je me suis permis de relever, j'ai trop confiance au jugement du R. P. Lagrange pour oser mettre mes idées en opposition ou simplement en comparaison avec les siennes. Je suis bien résolu, comme les gens d'Église dont il parle, à *faire bonne mine à la science*, surtout lorsque ce sera lui qui en formulera les décrets. Nous sommes donc en voie d'obtenir une exégèse à la fois très orthodoxe et très scientifique. Nous arriverons à comprendre les livres de l'Ancien Testament comme les comprenaient les généra-

tions juives contemporaines de leurs auteurs. Nous arriverons aussi à comprendre le christianisme primitif comme le comprenaient les premiers convertis du Cénacle. Voilà ce qu'on semble nous promettre, et un si beau résultat vaut certainement le peine qu'on y travaille.

Mais, en créant cette nouvelle exégèse, si conforme à la Foi, si respectueuse du dogme qu'on la suppose, on ne fera jamais qu'il n'en ait pas existé, qu'il n'en existe pas une autre, très catholique aussi, moins scientifique peut-être, mais en revanche plus ancienne de dix-huit siècles. On ne fera pas que cette exégèse traditionnelle ne soit plus l'exégèse même de l'Église, celle qui lui a servi de lieu théologique dans les conciles, dans les écrits des Pères, dans les épîtres de saint Paul et même dans les discours de Notre-Seigneur ; celle qui, à tous ces titres, malgré tous les torts qu'elle peut avoir aux yeux de la critique, doit garder nécessairement la première place dans l'estime et le respect des fidèles. Toute la Bible, Ancien comme Nouveau Testament, ayant été inspiré *pour l'Eglise*, ce qu'il m'importe de savoir, ce n'est pas comment les Juifs de la Synagogue comprenaient les psaumes ou les prophètes, c'est de savoir comment les apôtres, et plus tard les docteurs et l'Église avec eux, les ont compris. Et pour les Evangiles et les écrits apostoliques, ce qu'il importe avant tout de savoir, ce n'est pas comment le grand-prêtre Caïphe, ou Simon le Magicien, ou Festus, ou Gallion, ou même tel chrétien des premiers jours, considéré isolément, comprenaient ce qu'ils entendaient prêcher *de verbo vitæ* ; ce qu'il me faut savoir, ce sont les vérités de foi, les sentiments moraux dont l'Église, considérée comme société, prenait conscience sous l'action du Saint-Esprit. Et ces vérités, ces sentiments, exprimés dans la prédication orale, puis dans les livres inspirés, ont passé, sans altération ni déperdition, toujours identiques à eux-mêmes, dans la tradition, et en particulier dans la tradition exégétique, c'est-à-dire dans les commentaires des Pères.

J'en conclus que l'exégèse nouvelle, très légitime, très orthodoxe, et même dans l'état actuel des esprits, très nécessaire, ne nous apprendra pas grand chose en théologie ni en religion. Ce sera toujours une science religieuse par son objet matériel et aussi par le principe d'autorité qui lui servira de *criterium* limitatif et extrinsèque, mais formellement, *secundum rationem formalem objecti*, par sa méthode, ses procédés d'investigation, par l'entité littéraire, historique, philologique qu'elle veut atteindre dans les saintes Écritures, et aussi par les résultats qu'elle peut donner, l'exégèse nouvelle sera une science profane.

Dans un article de revue tout récent, un exégète de la nouvelle école prétend que le dogme de l'inspiration des Écritures plane dans des régions tellement sublimes qu'il serait inconvenant de le faire intervenir

dans les problèmes scripturaires. Donc *promoveatur ut amoveatur!* L'inspiration, dit-il, est un élément *supercritique* — vilain mot hybride dont je ne suis pas responsable; — or, la critique est beaucoup trop humble pour s'élever jusqu'à ces sphères divines. On pourrait croire que le Saint-Esprit a dit à ces Messieurs, dans l'oraison, ou autrement: « Il est vrai, j'ai inspiré les Évangiles, et le quatrième aussi bien que les trois autres; mais, humiliez-vous, cendre et poussière! et sachez que mon action inspiratrice est beaucoup trop haute, trop mystérieuse, pour que vous soyez capables d'en tenir compte. La meilleure manière de l'honorer, c'est de faire comme si elle n'existait pas. »

Je suis bien convaincu que le P. Lagrange n'approuverait pas ce genre d'humilité. Sa conférence sur l'inspiration a un tout autre accent. Mais il est certain que l'exégèse nouvelle, alors même qu'elle suppose et qu'elle respecte l'élément divin dans l'Écriture, en fait volontiers abstraction dans ses études, et qu'elle ne considère plus les choses de l'Ecriture strictement et formellement *en tant que divines* ou, selon l'expression du Docteur angélique, *secundum quod sunt divinitus revelata*. Or, c'est précisément ce point de vue divin qui faisait de l'exégèse traditionnelle une science sacrée.

Je l'accorde bien volontiers, le point de vue humain a aussi sa valeur, les Pères de l'Église ne l'ont pas négligé, mais pour eux il n'était que subsidiaire. Pour les nouveaux exégètes, il devient principal et peu s'en faut que, pour les plus avancés, il ne soit l'unique, l'autre étant de pure théorie sans aucune application effective.

Personne mieux que le R. P. Lagrange ne peut nous défendre contre ces excès. Il dit quelque part dans son livre: « Si vous voulez ne voir dans l'Écriture que des pensées sublimes, rendez-nous les sens spirituels des Pères qui trouveront toujours de l'écho dans les âmes chrétiennes. » Oui, rendez-nous les sens spirituels, non pas précisément parce que nous ne voulons voir dans l'Écriture que des pensées sublimes, mais parce que nous savons par saint Paul et par Jésus-Christ lui-même que l'Écriture a vraiment des sens spirituels, et que le Saint-Esprit les y a mis pour le plus grand bien de l'Église et des âmes, de telle sorte que l'exégète qui s'attache exclusivement au sens littéral nous prive de ce qu'il y a de meilleur et de plus exquis dans le festin sacré, et en amoindrissant l'intensité significative des textes, il diminue notablement la distance qui sépare un Livre qui est divin d'un livre qui ne l'est pas.

Le R. P. Lagrange nous fait entendre en finissant des voix inquiètes qui disent: *Où allons-nous? Où nous mène-t-on?* Et il répond admirablement: « Nous restons chez nous, dans l'Église. » Puis il ajoute: « Nous croyons aller, grâce à un progrès historique incontestable,

à une intelligence plus approfondie des voies de Dieu dans l'humanité, au moins quant à l'ordre de ses manifestations. » *Nous restons dans l'Église*, voilà le point essentiel. Quant à trouver dans un progrès historique quelconque une intelligence plus approfondie des voies de Dieu, je ne crois pas que l'histoire ait par elle-même cette efficacité surnaturelle, mais elle peut l'avoir indirectement en restant unie à l'esprit de foi qui illumine tous les siècles et en fournissant des documents nouveaux aux grandes thèses inébranlables de saint Augustin et de Bossuet sur les conseils de la Providence. EDMOND BOUVY.

Le Christ devant l'histoire et la raison, par le P. A. VILLARD, des Frères Prêcheurs. Un vol. in-8°, H. Oudin, Paris, 10, rue de Mézières.

Un ouvrage intitulé : *Le Christ devant l'histoire et la raison* ne peut qu'exciter l'intérêt dans un siècle de critique, où tout ce qui est surnaturel n'obtient droit de cité dans les intelligences qu'après avoir montré ses titres devant le tribunal de la raison. Le livre du R. P. Villard laisse la conviction que tout homme n'ayant pas la foi, mais désireux de connaître la vérité, doit, après une étude sincère, arriver à cette conclusion : que le Christ est Dieu. Pour amener son lecteur à confesser la divinité du Messie, l'auteur aurait pu faire défiler devant lui les oracles prophétiques de l'Ancien Testament ou lui demander la raison de l'existence merveilleuse de l'Église; mais il a préféré le conduire par le chemin qu'avaient suivi les premiers disciples, afin d'asseoir sa conviction sur les faits d'où était sortie celle des apôtres. Sans renouveler les discussions sur l'authenticité des Évangiles, il s'appuie sur eux comme sur des documents historiques d'une autorité incontestable. Le témoignage du Précurseur, les miracles accomplis par le Christ, ses prophéties, sa résurrection, les affirmations qu'il a si souvent répétées de sa divinité sont donc autant de faits avérés. Une conclusion s'impose : le Christ est Dieu.

Afin de donner plus de force à sa démonstration, l'auteur s'attache moins à suivre l'ordre chronologique qu'à grouper ensemble tous les faits d'un même ordre. Ce qui concerne le Précurseur, les guérisons de paralytiques, d'aveugles, de sourds-muets, de possédés, les multiplications des pains, les résurrections, les prophéties, les témoignages que le Christ se rend à lui-même, tous ces événements de la vie du Sauveur, au lieu d'être présentés indistinctement les uns après les autres, paraissent avec ordre dans le groupe auxquels ils appartiennent. Tout s'appuie sur des principes indiscutables, et suit dans sa marche les règles d'une logique inflexible, sans longueur comme sans séche-

resse, avec une clarté bien faite pour jeter la lumière dans les esprits qui ne ferment pas volontairement les yeux. On reconnaît dans l'auteur un disciple de saint Thomas, tant par le cas qu'il fait du Docteur angélique, dont il s'inspire à chaque instant, que par la méthode rigoureuse avec laquelle il procède. FRANÇOIS DE PAULE BLACHÈRE.

Les Moines de l'Afrique romaine (IVe et Ve siècles), par Dom BESSE. 2 vol. in-16 de 64 pages chacun (*Science et Religion*), Bloud et Cie, Paris, 1903.

Saint Augustin fut-il moine? C'est un problème qui a longtemps défrayé la littérature ecclésiastique il y a trois et quatre siècles. Dom Besse le résout affirmativement et montre bien que saint Augustin fut moine comme on l'était au IVe siècle. Cette solution est capitale dans la question, car l'étude des moines de l'Afrique romaine c'est, en somme, l'étude du rayonnement de l'influence monastique de saint Augustin.

Sous son impulsion les monastères couvrent l'Afrique chrétienne. Des disciples d'Augustin les dirigent, et de ces sanctuaires de la retraite et de l'étude sortent un admirable clergé et une phalange de dix évêques qui contribuent pour leur part à l'extension du monachisme. Ces monastères sont florissants malgré les attaques des païens, des hérétiques, et des chrétiens tièdes qui se sentent condamnés par la ferveur des moines. Sénateurs et artisans, riches et esclaves affranchis, hommes d'armes et hommes de lettres s'y rencontrent, à la même table, sous le même costume, autour du même autel, dans une parfaite égalité. On y reçoit des adolescents et des enfants que leurs parents vouent au service de Dieu : la seule condition d'admission, c'est que le postulant se dépouille de ses biens; cet acte de détachement total tenait lieu de noviciat. La règle qu'on y suit est celle que Possidius a appelée la *Règle des Apôtres*, composée d'observances tirées des *Actes* et de pratiques importées du monachisme oriental. Au témoignage même de saint Augustin, les moines émettaient de véritables vœux : au début ils promettaient seulement la vie parfaite; dans la suite, la vie parfaite et la cléricature, *sanctitatem et clericaturam*.

A côté des monastères d'hommes se développent des communautés de vierges; leur organisation est parfaitement décrite dans une lettre de saint Augustin, devenue depuis la *Règle de saint Augustin*, adoptée par un grand nombre de Congrégations et que saint Benoît lui-même a largement mise à contribution.

Dom Besse était désigné par ses travaux antérieurs pour accomplir celui-ci : nous souhaitons qu'il ne soit que l'un des chapitres de l'ouvrage qui ferait pendant aux *Moines d'Orient*.

LIÉVIN BAURAIN.

Union de l'Église grecque-ruthène en Pologne avec l'Église romaine, *conclue à Brest. en Lithuanie, en 1596,* par Mgr Édouard Likowski, évêque auxiliaire de Posen. Un vol. in-8° de xxiv-520 pages, 10 francs, Lethielleux, Paris, 1903.

En dehors du remarquable livre de Dom Guépin : *Saint Josaphat Countséwitch et l'Église uniate sous le gouvernement polonais,* et de celui du R. P. Lescœur : *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe,* nous avions en France peu d'ouvrages sur cette intéressante partie de l'histoire de l'Église. La traduction française du livre de Mgr Édouard Likowski comblera désormais cette lacune. Les événements qu'il raconte se déroulent en Ruthénie, c'est-à-dire dans ce morceau de la Pologne qui forme aujourd'hui les gouvernements russes de Novogorod, de Pskow, de Vitebsk, de Mohilew, de Smolensk, de Kiew, de Wolhynie, de Podolie, de Poltawa et de Czernigow, et, en Autriche, la province de Galicie orientale.

A la suite du schisme de Michel Cérulaire, insensiblement et sans le vouloir, la Ruthénie s'éloigne peu à peu du Saint-Siège : conquise au xive siècle par la Pologne catholique, elle ne se détacha pourtant pas de Constantinople. Bientôt les rois polonais comprirent que le seul moyen de soustraire les Ruthènes aux influences moscovites était de les rattacher à Rome : ce qui fut fait au Concile de Florence, où Isidore, métropolitain de Kiew, signa l'acte d'union. Dès lors, malgré les oppositions du peuple et du clergé russes, la métropole de Kiew resta en communion avec Rome jusqu'au milieu du xvie siècle ; à cette date, l'opposition prit le dessus, et les évêques, influencés de plus en plus par le clergé moscovite, se déclarèrent ouvertement schismatiques.

D'ailleurs, le clergé de cette époque n'était point à la hauteur de sa mission : en fait d'évêques, des courtisans, pris la plupart du temps parmi les officiers royaux ; ignorants, relâchés, oublieux des devoirs du célibat, mercenaires, simoniaques, ils se font les complices du pouvoir pour persécuter les moines, fermer les églises et vendre les cloches aux Juifs qui prennent alors une situation prépondérante en Pologne. Les prêtres se modèlent sur les évêques, leur grossièreté égale leur ignorance : absorbés par les joies de la famille, ils ne prêchent plus la parole divine ou bien répandent autour d'eux le virus luthérien et calviniste dont ils sont eux-mêmes infectés. De leur côté, persécutés par les évêques, les moines désertent les couvents, la vie religieuse s'affadit. La moralité de l'Église ruthène descend à mesure que s'abaisse leur idéal de perfection ; ils marquent véritablement, dans la nation, le niveau de surnaturel qu'elle possède.

En face de ces ruines morales et religieuses, la noblesse écœurée

passe en masse au rite latin ou embrasse le protestantisme. Çà et là, des tentatives de réforme se font jour; mais les réformateurs ne comprennent pas que la condition de la réforme est l'union avec Rome: bien plus, les confréries séculières, transformées par les soins des patriarches de Constantinople en confréries stavropégiaques (c'est-à-dire exemptes), deviendront le boulevard du schisme.

Cependant, grâce à l'initiative des Jésuites, surtout des PP. Skarga et Possevin, l'idée de l'union avec Rome commença à germer dans les esprits; contre toute attente, un voyage de Jérémie II, patriarche de Constantinople, en Ruthénie, où il se signala par des actes d'arbitraire, contribua à la développer : l'idée grandissait et peu à peu elle s'épanouissait dans les Synodes épiscopaux.

En 1593 apparaît Hypace Pociey, nommé cette année-là évêque de Vladimir; c'est un fervent propagateur de l'union : par ses lettres, ses prédications, ses démarches, avec persévérance et prudence il forme l'opinion. Il s'adjoint un collaborateur, Terletski, évêque de Loutsk, et, après une entente avec le roi, tous deux se rendent à Rome où ils accomplissent, au nom de la nation, l'acte d'union avec le Saint-Siège : en même temps arrivait à Rome un message royal, sollicitant l'union, signé par tous les évêques. L'acte fut enregistré par Clément VIII.

Tous les évêques n'avaient pas signé la requête royale de bonne grâce : aussi, quand Pociey et Terletski furent de retour dans le royaume, de toutes parts des Diètes provinciales rédigèrent des protestations contre l'union. Il fallait faire la paix: un Synode fut convoqué en 1596, à Brest, en Lithuanie : on devait y signifier l'acte d'union et le faire ratifier par l'Église ruthène. Les légats du Pape, assistés de théologiens jésuites, s'y rendirent, parmi les évêques du royaume et les ambassadeurs de la couronne. Après une longue querelle entre le parti uniate et le parti schismatique, sur l'injonction du roi la discussion fut close, et l'union, signée à Rome, fut acclamée le 9 octobre 1596. Le métropolite de Kiew et les autres évêques grecs sujets de la Pologne déclaraient rentrer dans la communion du Saint-Siège. Ils unissaient ainsi trois peuples dans la même foi, Ruthènes, Lithuaniens, Polonais, et consolidaient pour un temps la monarchie des Jagellons, déjà ébranlée par les luttes intestines. Rien n'est changé dans le rite : Rome n'exige ni l'insertion du *Filioque* au Symbole, ni l'acceptation du calendrier grégorien; par contre, les évêques tiendront désormais leur juridiction de Rome et non plus de Constantinople.

Toutefois, la lutte n'était pas finie. Le duc Ostrogski, soutenu par les lettres de Mélèce Pigas, patriarche de Constantinople, et inspiré par Cyrille Lucaris, déjà calviniste, qu'il avait appelé près de lui, fut l'âme

des dissidents, le véritable obstacle à l'union : les confréries stavropégiaques unissaient leurs efforts aux siens, et, de plus, les désuniates savaient profiter de l'esprit d'insubordination des Cosaques Zaporogues, excités par le patriarche de Jérusalem, Théophane, que Cyrille Lucaris, monté sur le siège de Constantinople, avait envoyé auprès du czar pour l'inviter à s'allier au sultan contre la Pologne.

Dans les difficultés où se débattait l'union, les évêques latins crurent la sauver en demandant que les uniates embrassassent le rite latin : ils ne comprenaient pas qu'un chrétien du rite grec pût être un véritable catholique et estimaient que le maintien de la liturgie était une invite à retourner au schisme. Ce fut une faute : encore une fois, les meilleures familles se latinisèrent ou se donnèrent au calvinisme, et les pauvres eurent honte d'appartenir à une Église que les nobles désertaient.

L'union semblait donc devoir échouer. Mais les Papes veillaient : Clément VIII, Paul V, Grégoire XV, Urbain VIII ne ménagent pas leurs encouragements ni leurs conseils; de son côté, Sigismond III met son prestige au service de la cause catholique, sans pourtant réussir, malgré sa bonne volonté et à cause de l'opposition des évêques latins, à admettre au Sénat les évêques uniates ni même leur métropolitain, comme c'était le droit de tous les évêques.

Cependant Pociey, nommé métropolitain, est toujours sur la brèche : il assure enfin l'existence légale de l'union, et son successeur, Rouski, organise l'Église uniate. Il suffira qu'un martyr, saint Josaphat Countséwitch, vienne sceller l'union de son sang, pour qu'elle soit consommée. A la fin du XVIIe siècle, les trois derniers évêques dissidents de Loutsk, Pjemysl et Léopol, se ralliaient enfin à l'Église catholique. L'union persévérerait encore « sans l'anéatissement de la Pologne et sans la persécution brutale d'une des puissances conquérantes »; la partie de la Ruthénie soumise à l'Autriche est restée fidèle à l'Église romaine.

Comme on l'a pu constater au cours de cette sèche analyse, l'ouvrage de Mgr Likowski est plein de faits; ajoutons qu'il est d'une documentation très abondante et très sérieuse, puisée aux sources russes et polonaises, manuscrites ou imprimées : la bibliographie placée au début du livre ne compte pas moins de quatre-vingt-trois numéros. Ce n'est pas seulement l'histoire d'un Synode lithuanien, c'est l'histoire d'un siècle de la Pologne, d'un des siècles les plus troublés par les luttes religieuses qui contribuèrent, peut-être plus que les luttes politiques, à livrer ce pays à ses avides voisins. C'est un livre qui vient à point parler d'union à l'Orient et à la Russie et donner aux catholiques d'Occident des leçons de concorde et d'apostolat.

Liévin Baurain.

CHRONIQUE

Rome. — Un Congrès helléno-latin s'est tenu à Rome; parmi les congressistes on remarquait deux cents Roumains qui étaient venus, sous la direction du professeur Tocilescu, retremper à sa source leur latinisme tenace. Pendant leur séjour à Rome, deux cent cinquante membres du Congrès sont allés visiter le monastère basilien de Grotaferrata, ce sanctuaire de l'hellénisme en plein pays latin. A signaler, parmi les vœux qui furent émis, celui de favoriser l'usage de la langue latine comme langue universelle, surtout dans les relations d'ordre scientifique.

∴

Mgr Deramecourt, évêque de Soissons, a préconisé dans l'*Univers* la création à Rome d'un Institut français qui serait chargé de dépouiller les archives du Vatican largement ouvertes par Léon XIII au public lettré. Les recherches viseraient surtout les documents relatifs à l'histoire religieuse de la France.

Mgr Deramecourt voudrait utiliser pour cette tâche des membres choisis des Congrégations françaises dispersées. L'Institut serait subventionné par des bourses particulières, diocésaines ou métropolitaines. Mgr l'évêque de Soissons s'est inscrit pour une première bourse annuelle de 3 000 francs.

∴

La Belgique songe aussi à fonder à Rome un Institut destiné aux études historiques, à l'exemple de ceux qu'ont créés les grandes nations européennes. Dom Ursmer Berlière a été chargé de rédiger un rapport sur les frais d'installation, d'entretien, sur le programme d'étude et les divers services que comporte une institution de ce genre. Le projet a été déposé à la Chambre des représentants qui ne tardera pas sans doute à doter la Belgique d'un Institut dont les travaux jetteront de nouvelles lumières sur l'histoire des diocèses primitifs des Gaules septentrionales.

Allemagne. — Le professeur Delitzsch, assyriologue de valeur, vient de donner une nouvelle édition de sa conférence dont on a déjà tant parlé, *Babel und Bibel*. Cette conférence avait été prononcée devant un public distingué, l'empereur, l'impératrice, le chancelier d'empire. Mais, comme si l'assyriologie n'ouvrait pas des horizons assez vastes à son esprit inquiet, le professeur a cru bon de sortir du domaine historique pour empiéter sur le terrain religieux et théologique. Voici, en deux mots, le thème de la conférence :

La Bible ne contient pas la Révélation. Il n'y a pas d'autre révélation que celle que tout homme porte en soi. Les idées judaïques sur Dieu, les préceptes moraux d'Israël viennent de Babylone; l'Ancien Testament est le formulaire des idées d'un milieu, le Nouveau Testament en est un autre et la Réforme aussi : ce sont autant d'étapes dans l'évolution religieuse due aux efforts de la raison humaine pour se perfectionner.

L'empereur récompensa le conférencier. Émotion parmi les protestants orthodoxes. Guillaume se ravisa et adressa à l'amiral Hollmann, président de la Société des Orientalistes, une lettre qui fut publiée. Elle disait :

La question que vous m'avez posée me permet de vous faire connaître d'une manière précise mon opinion au sujet de la conférence du professeur Delitzsch. Il n'admet pas la divinité de Notre-Seigneur : sur ce point, je me sépare complètement de lui. Il est regrettable qu'il ne se soit pas borné à son rôle d'historien et qu'il ait usurpé celui du théologien..... Delitzsch a commis une faute grave, car il a peut-être ébranlé les bases de la foi dans plusieurs âmes.....

Puis l'empereur expose ses opinions sur la révélation. Il distingue deux révélations : l'une, individuelle, plus ou moins intense en tout homme en qui Dieu a insufflé son esprit, est particulièrement éclatante en certains hommes supérieurs qui sont comme les phares de l'humanité : Abraham, Hammourabi, Moïse, Homère, Charlemagne, Luther, Shakespeare, Gœthe, Kant et Guillaume le Grand ! L'autre révélation est moins strictement personnelle, elle est religieuse et sociale, commence avec Abraham et a pour terme la venue du Fils de Dieu sur la terre.

A mon avis, conclut le théologien couronné, l'Ancien Testament renferme beaucoup de passages qui ne sont pas le Verbe révélé de Dieu, mais qui ont seulement une valeur historique. Quoi qu'il en soit, je pense que désormais dans nos réunions l'excellent professeur fera bien de s'abstenir de tout ce qui touche à la religion, et se contenter d'étudier la religion et les mœurs des Babyloniens dans leurs rapports avec l'Ancien Testament.

Certes, il n'aurait jamais dû quitter sa chaire d'assyriologie, de même que l'empereur n'aurait rien perdu à ne pas laisser le sceptre pour la

plume du théologien. Mais son peuple sans pasteur suprême attendait une parole qui raffermît sa foi troublée : l'empereur a parlé. Il ne lui eût pas été difficile de montrer que la thèse de l'origine babylonienne de la Bible est une fantaisie d'artiste ou un mensonge de sectaire : que le code de Hammourabi est identique au code patriarcal et mosaïque en certains points, pour la même raison que la loi naturelle qui s'impose à la conscience allemande est identique à celle qui s'impose à la conscience française. Mais s'il s'agit des lois rituelles, des aspirations religieuses et morales, quelle distance entre les deux littératures! Les ressemblances qu'on y trouve sont purement verbales. La littérature du xixe siècle, les faux systèmes philosophiques modernes n'ont-ils pas laïcisé les vieux mots chrétiens? Ne parlent-ils pas d'idéal, de religion, d'amour, de mystère, de sacrement, de communion, de baptême, etc., tout comme nous? Mais qui ne sait que sur leurs lèvres ces mots expriment d'autres idées que sur les nôtres? Sous l'écorce d'une lettre identique coule une sève tout à fait différente : les arbres ne sont pas de même essence. C'est ce qu'il faut dire aussi, d'une manière générale, de la littérature babylonienne et de la littérature biblique.

*
* *

Le professeur Harnack a donné à Francfort quatre conférences sur l'histoire de la papauté. S'il n'y faut point chercher des inspirations catholiques ni même des conclusions impartialement historiques, on n'y trouvera pas non plus des marques d'hostilité sectaire à l'égard de Rome : le docte professeur n'a pas oublié que son souverain était, presque au même moment, reçu au Vatican. Il a étudié tour à tour la lutte pontificale pour l'obtention de la monarchie universelle jusqu'à l'apogée de son pouvoir (380-1216) ; la lutte de la papauté contre le nationalisme et l'absolutisme des princes, les tendances libérales et réformatrices (1216-1648) ; enfin la lutte contre le philosophisme scientifique, politique et religieux, de 1648 à nos jours. Au cours de ces conférences, il n'a pas dissimulé son admiration pour quelques grands Papes, tels que Nicolas Ier, Léon le Grand, Grégoire VII, Innocent III et Pie VII, « ce père plein de tendresse pour la chrétienté ». Consalvi est « le premier diplomate du xixe siècle, après Bismarck ».

Bien qu'à ses yeux la papauté soit une institution purement humaine, comme il veut faire acte de libéralisme, il estime que, l'Allemagne étant un pays de religion mixte, il faut, pour le bien de la paix, y respecter la croyance de ceux qui honorent le Pape comme le Vicaire de Jésus-Christ. L'Allemagne grandira en elle-même et aux yeux des nations à pratiquer la tolérance.

TABLE

PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE DES MATIERES

15 janvier 1903.

15 février 1903.

15 mars 1903.

15 avril 1903.

15 mai 1903.

15 juin 1903.

TABLE

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS



TABLE

PAR ORDRE LOGIQUE DES MATIÈRES

EXÉGÉSE

THÉOLOGIE

PATROLOGIE

PHILOSOPHIE

HISTOIRE

ARCHÉOLOGIE

LITTÉRATURE

ACTUALITÉS

BIBLIOGRAPHIE

Le gérant : E. PETITHENRY.

856-03. — Imprimerie P. FERON-VRAU, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

